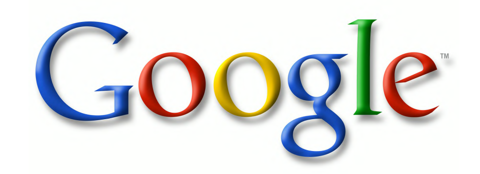


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

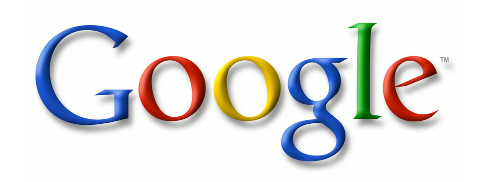
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

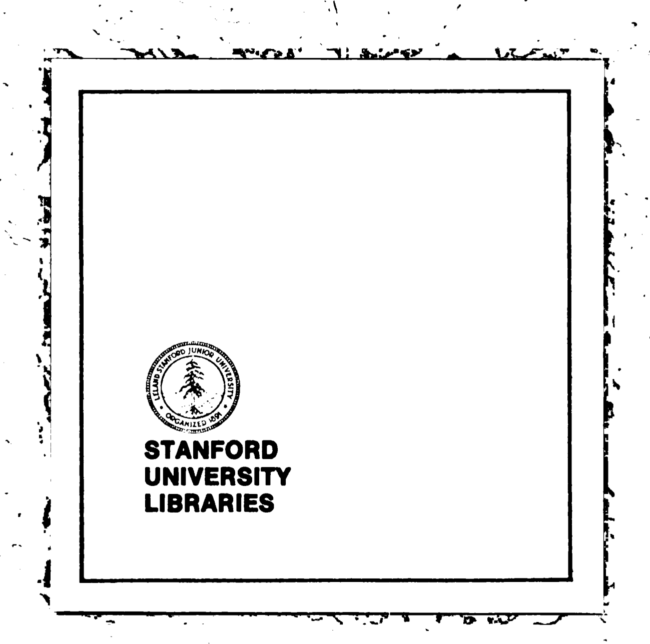
Nous vous demandons également de:

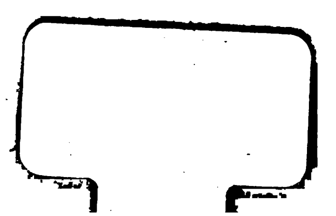
+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

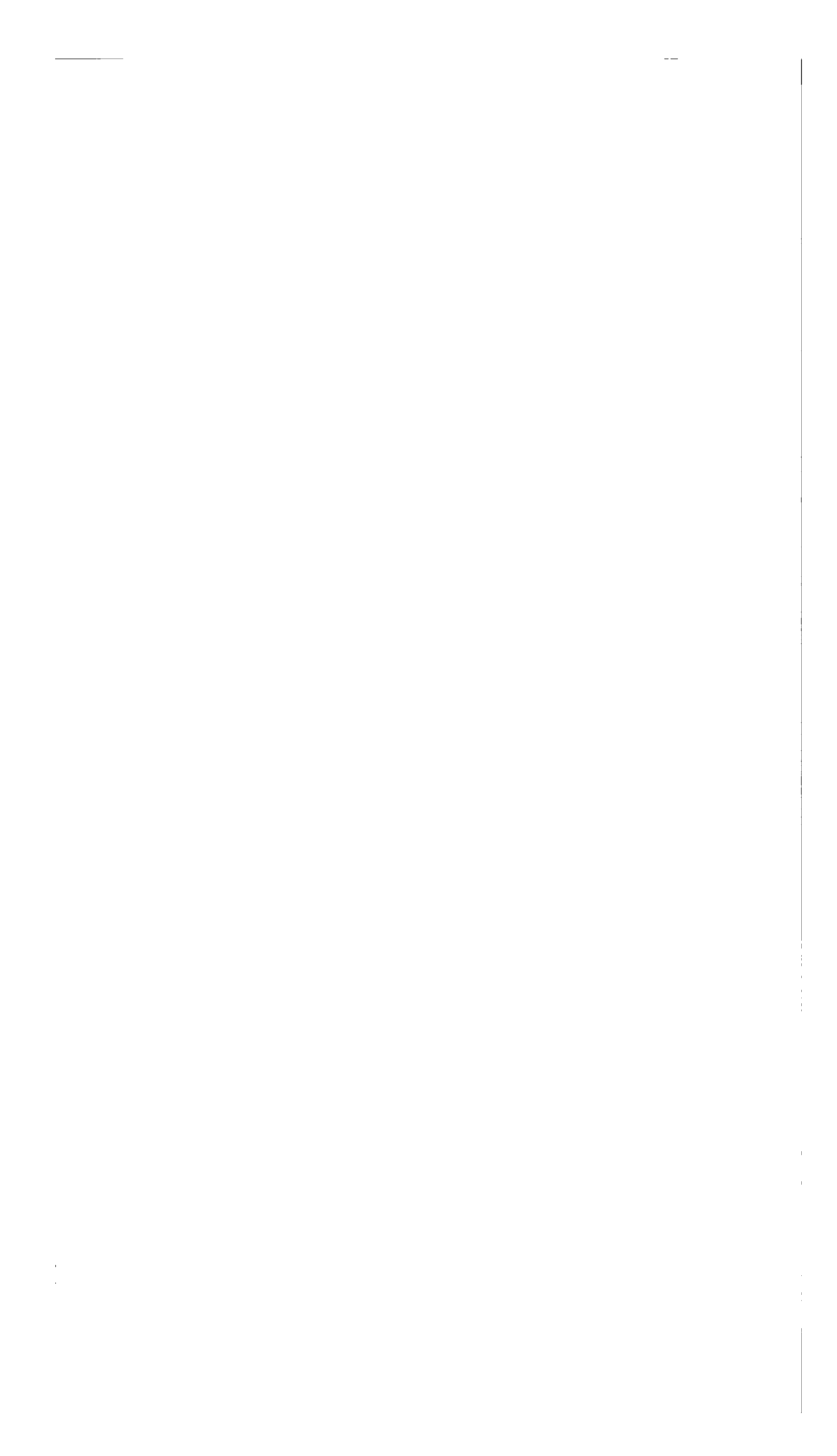
À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`




LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY
ORGANIZED 1891
STANFORD
UNIVERSITY
LIBRARIES





ESSAI
DE RESTITUTION ET D'INTERPRÉTATION
DE L'ÉCRIT DE M. DE BIRAN, PUBLIÉ PAR COUSIN
SOUS LE TITRE DE
L'APERCEPTION
IMMÉDIATE

THÈSE COMPLÉMENTAIRE
présentée pour le Doctorat
à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

PIERRE TISSERAND
Agrégé de philosophie

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1909
Tous droits de traduction et de reproduction réservés

ESSAI
DE RESTITUTION ET D'INTERPRÉTATION
DE
L'ÉCRIT DE M. DE BIRAN, PUBLIÉ PAR COUSIN
SOUS LE TITRE DE
L'APERCEPTION IMMÉDIATE

Maine de Biran, Pierre
//

ESSAI
DE RESTITUTION ET D'INTERPRÉTATION

DE L'ÉCRIT DE M. DE BIRAN, PUBLIÉ PAR COUSIN

SOUS LE TITRE DE

L'APERCEPTION IMMÉDIATE

THÈSE COMPLÉMENTAIRE

présentée pour le Doctorat
à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

PAR

PIERRE TISSERAND
Agrégé de philosophie.

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
—
1908
Tous droits de traduction et de reproduction réservés.

ESSAI

DE RESTITUTION ET D'INTERPRÉTATION

DE

L'ÉCRIT DE M. DE BIRAN, PUBLIÉ PAR COUSIN

SOUS LE TITRE DE

L'APERCEPTION IMMÉDIATE

NOUVELLE ÉDITION DE LA NOTE DE 1824
DE MAINE DE BIRAN
SUR
L'IDÉE D'EXISTENCE

(*Aperception immédiate* [Édition Cousin])

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

ÉTAT DE LA QUESTION

I. Opinions de Cousin en 1825 et en 1841. — II. Opinion de M. Naville (1851). — III. Discussion de ces opinions. Nouvelle hypothèse.

I. Quelques mois après la mort de M. de Biran, son ami Lainé, qu'il avait désigné pour son exécuteur testamentaire, chargea Cousin de reconnaître et d'examiner les papiers du défunt. « Mais[1] au moment, dit M. E. Naville, où s'effectua cette démarche trop longtemps différée, un fait regrettable et qui ne fut connu qu'à une époque où l'on ne pouvait plus y remédier, s'était malheureusement accompli. Des brochures et des manuscrits, provenant des objets laissés par le défunt, avaient été jetés dans une corbeille, à titre de *paperasses*, sans le discernement convenable, et portés chez l'épicier par un des domestiques de la maison[2]. Des pertes irréparables, celles, par exemple, de quelques-uns

1. Naville. *Notice historique et bibliographique sur les travaux de Maine de Biran*, 1851, p. VII.

2. *Idem*. Lettre inédite de M. Stapfer à M. F. L. Naville du 11 mai 1826.

des fragments, qui font défaut et produisent des lacunes dans l'édition actuelle des œuvres du philosophe, ont peut être pour cause cette fâcheuse incurie. »

Cousin fit des manuscrits qu'on lui avait soumis « *un scrupuleux inventaire*[1] » et les rangea en trois classes : 1° les écrits politiques de M. de Biran ; 2° ses cahiers de souvenirs ; 3° ses écrits philosophiques.

Il ne retint que ces derniers qu'il classa en huit articles distincts, pouvant former une édition de quatre volumes.

L'écrit qui nous occupe était mentionné à l'article 7, avec l'opuscule publié dans le même volume de son *édition* des *œuvres philosophiques* de M. de Biran sous le titre de *Recherches sur une division des faits physiologiques et psychologiques*. Cousin nous les présente en ces termes[2] :

« Le travail dont s'occupait M. de Biran dans les dernières années de sa vie, était la refonte de ses deux mémoires de Berlin et de Copenhague, dans un ouvrage dont il reste deux longs fragments *parfaitement* [3] *copiés :* l'un, sous le titre de *Recherches*, etc., morceau complet ; l'autre, sans titre, ne commençant qu'à la seizième page, mais appartenant évidemment au même ouvrage dont M. de Biran m'a souvent entretenu. »

Pour différentes causes [4], qu'il serait trop long d'énumérer ici, et que M. Naville indique dans la notice citée, il ne fut donné aucune suite aux propositions de Cousin de publier soit l'édition complète en quatre volumes dont nous avons parlé plus haut, soit au moins « les *Considérations sur les rapports du moral et du physique*. » Cousin dut rendre tous les papiers qui lui avaient été confiés, excepté le manuscrit de ce dernier ouvrage, qu'il ne publia que neuf ans plus tard, en 1834.

1. *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral.* Cousin, 1834, p. I de la Préface. Souligné par nous.

2. *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral.* 1834. Préface, p. III.

3. *Souligné par nous.*

4. Naville, notice citée de 1851, p. VII et suiv.

Ce volume n'était, nous dit-il, « qu'une pierre d'attente au monument que méritaient les travaux de M. de Biran[1] ». Il fit alors des démarches, des recherches « de divers côtés » pour se procurer les manuscrits qu'il avait eus, autrefois, entre les mains. Ceux qu'il put retrouver, joints à la réimpression du *mémoire sur l'influence de l'habitude* et du volume précédemment publié en 1834, formèrent l'*édition des œuvres philosophiques* de M. de Biran, de 1841.

Dans l'avant-propos de cette édition, Cousin, revenant sur les deux écrits mentionnés au n° 7 de l'inventaire de 1825, s'exprime de la façon suivante : « L'un[2] de ces morceaux ne porte aucun titre et ne commence qu'à la seizième page. *Une lecture approfondie*[3] nous permet d'affirmer que c'est bien là le mémoire couronné par l'Académie de Berlin. Le sujet qui y est partout traité est en effet l'aperception interne immédiate d'une force qui est moi, aperception qui a lieu dans le fait de l'effort volontaire. Le programme de l'Académie de Berlin y est expressément mentionné. On y rencontre de fréquentes citations de M. Ancillon, alors secrétaire de cette Académie. L'auteur s'efforce de rattacher sa théorie à quelques phrases assez vagues du philosophe berlinois, et dans le résumé de l'ouvrage, l'aperception immédiate du moi est fortement séparée des sensations et des intuitions externes, d'après les termes même du programme académique. Enfin la composition et la rédaction de ce mémoire trahissent une pensée forte et profonde, mais mal sûre d'elle-même, qui se produit péniblement, souvent même avec obscurité et confusion. »

Quant aux *Recherches sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques*, il les considère à cette époque, « comme étant au fond et dans sa plus grande partie le mémoire adressé à l'Académie de Copenhague[4] ».

1. Naville, p. XVII. Cité par Naville.
2. Cousin. *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, t. II, p. VII.
3. *Souligné par nous.*
4. Cousin. *Id.*

Ainsi l'opinion de Cousin en 1841 sur la date et la nature de ces deux écrits diffère totalement de celle qu'il avait exprimée dans l'inventaire des manuscrits de M. de Biran le 15 août 1825. Or, nous savons d'une façon certaine que c'est celle-ci qui était la vraie. Nous possédons en effet les manuscrits du *Mémoire* de Berlin et du *Mémoire* de Copenhague, qu'il chercha vainement à se procurer en 1841, et ces mémoires sont très différents des deux écrits dont il s'agit. On se demande avec étonnement comment Cousin, qui fit *un scrupuleux inventaire, un examen attentif* de ces manuscrits en 1825, a pu les oublier au point de les confondre avec des écrits si différents par la forme et par le fond. Et cet étonnement ne fait que s'accroître si l'on réfléchit que Cousin connut M. de Biran pendant au moins dix années de sa vie, les dix dernières, et qu'il fut par conséquent le témoin, nous ne disons pas de la transformation, mais du développement et de l'achèvement de sa doctrine philosophique. Mais cette erreur ne peut nuire en somme qu'à sa réputation d'historien de la philosophie. Nous avons un reproche plus grave à lui adresser : c'est d'avoir manqué, involontairement sans doute, et par suite d'une incroyable légèreté, à son devoir envers la mémoire de celui « qui fut, nous dit-il, un de ses maîtres », et qu'il nomme « le premier métaphysicien de son temps [1] », en donnant, comme l'expression exacte de sa pensée, un texte, mutilé en plus de quatre cents endroits, et complètement défiguré. C'est à la négligence de son illustre éditeur, que la philosophie de M. de Biran doit principalement la réputation, qu'elle conserve encore aujourd'hui, d'obscurité : réputation imméritée, comme en peuvent juger ceux qui ont lu l'excellente édition que publiait M. E. Naville, en 1858, « *de l'Essai sur les fondements de la psychologie* ». Au célèbre professeur de l'Université de Genève, revient ainsi l'honneur d'avoir

1. Cousin. *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, I, Avant-propos, p. 11.

réparé, dans une large mesure, le tort qu'avait fait Cousin à la philosophie française.

II. Il fut le premier aussi à signaler, *dans le catalogue raisonné des ouvrages philosophiques tant inédits que publiés de M. de Biran*[1], l'erreur commise par Cousin en 1841, sur la nature de l'écrit publié sous le titre d'*aperception immédiate*. Voici ce qu'il disait dans la notice qu'il écrivait à ce sujet :

« Cet écrit[2] offre une lacune au commencement, et, ainsi que le précédent[3], a été publié d'après une copie. Par son contenu, il porte le caractère manifeste d'une nouvelle rédaction des idées émises dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, modifiées sous quelques rapports, par suite des dernières réflexions de l'auteur.

« On y trouve : une discussion étendue sur la nature du fait primitif et le principe de la connaissance ; la distinction de l'aperception du moi et de la notion de l'âme substance ; des considérations sur les systèmes des philosophes, examinés sous le rapport de la place qu'ils assignent aux idées de substance et de force ; une analyse des phénomènes qui résultent de l'union, à des degrés divers, du *moi* et des impressions ; la théorie des sensations, sous le double point de vue de la physiologie et de la pyschologie ; enfin, la dérivation des notions universelles. Mais toutes ces idées se trouvent dans un désordre assez évident, et un examen un peu attentif porte nécessairement à douter que ce soit (abstraction faite de la lacune indiquée) un tout suivi et complet.

« M. Cousin, de même que pour le numéro précédent, a émis deux avis divers sur la nature de cette composition. Il l'a considérée, en 1825, comme un fragment du dernier tra-

1. Naville. *Notice historique et biographique*, 1851, p. 38. Cette notice a été imprimée à la fin de son édition des *œuvres inédites* de Maine de Biran.

2. Naville. *Id.*

3. « *Ce sont les recherches sur la division des faits physiologiques et psychologiques.* »

vail de M. de Biran[1] et l'a publiée en 1841 comme étant le mémoire couronné par l'Académie de Berlin[2]. Cette dernière opinion est détruite par la connaissance du véritable mémoire couronné à Berlin. Le premier est pleinement confirmé par un examen attentif des faits. J'ai retrouvé soixante-sept pages de la minute. L'inspection seule de l'écriture suffirait à établir que ces pages appartiennent à la fin de la vie de l'auteur; mais, ce qui dissiperait au besoin tous les doutes, c'est qu'une de ces pages est écrite au revers d'une lettre qui porte très distinctement la date du 13 mai 1824[3]. La date de l'écrit étant ainsi certaine, son contenu prouve que ce n'était point une composition secondaire, mais bien une partie intégrante du grand ouvrage n° 27 destiné à remplacer l'*Essai sur les fondements de la psychologie*. Reste à expliquer le désordre manifeste qui règne dans l'exposition des idées. Voici l'opinion à laquelle on peut s'arrêter à cet égard. »

« M. de Biran est mort le 20 juillet 1824. Le 17 mai (dernière date du *Journal intime*), la maladie qui devait l'emporter entravait déjà, ainsi qu'il l'atteste lui-même, ses facultés de travail et de méditation ; et c'est après le 13 qu'il rédigeait les dernières lignes de l'écrit qui nous occupe. Cet écrit a été publié par M. Cousin d'après une copie. Cette copie a donc été faite pendant la maladie de M. de Biran, qui n'aura pu la revoir ou l'aura revue très incomplètement[4].

1. *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, t. IV. Préface de l'éditeur, p. III.

2. *Id.*, t. Ier. Avant-propos, p. VII et VIII.

3. Cette page correspond à la page 133 de l'imprimé, qui se termine à la page 137.

4. « On peut tenir pour certain que les obscurités du texte imprimé de l'écrit sur l'*aperception immédiate*, tiennent souvent à des erreurs de copie. En voici un exemple que les feuilles de la minute que j'ai retrouvées permettent de donner. On lit page 133 de l'imprimé la phrase suivante qui n'offre aucun sens : « L'idéalisme et le scepticisme ont « tous deux raison contre une philosophie qui prétend tout réduire « aux sensations et aux intuitions, quoiqu'elle admette d'ailleurs une « réalité objective, dont il est impossible de dire ce qu'elle est, d'où elle « vient, en quoi elle consiste, *en ce que ceux-ci* étendent aux idées « générales aux catégories artificielles la réalité objective qui appartient « aux notions ». Avant les mots « en ce que ceux-ci » la minute

On peut même admettre, sans que la supposition soit forcée, que le malade aura remis son manuscrit au copiste, sans les indications nécessaires pour guider celui-ci, sans s'assurer peut-être exactement de l'ordre, et de la nature des feuilles qu'il lui livrait. Ces feuilles se seront trouvées en désordre, et le copiste, laissé à lui-même, les aura numérotées et transcrites sans discernement. »

III. Nous retiendrons de cette courte mais substantielle notice : 1° que l'écrit publié par Cousin sous le titre de l'aperception immédiate n'est pas le mémoire couronné à Berlin ; 2° qu'il fut composé dans le cours de l'année 1824, et en vue des *Nouveaux essais d'anthropologie* ; 3° que les obscurités du texte imprimé tiennent souvent à des erreurs de copie. Nous avons relevé dans les trente-cinq pages de l'imprimé qui correspondent aux soixante-sept pages de la minute que nous avons entre les mains plus de *cent cinquante* erreurs.

Cela nous permet d'affirmer que M. de Biran n'a pas revu la copie qui fut faite pendant sa maladie, et nous surprenons ici Cousin en flagrant délit d'inexactitude lorsqu'il déclare dans son avant-propos de 1841 que : « Ces ouvrages, qui voient aujourd'hui le jour pour la première fois, sont tous de la plus parfaite authencité. Les uns sont écrits en entier de la main même de M. de Biran, les autres sont des *copies corrigées par lui*[1]. » On pourrait supposer qu'aux erreurs commises par le copiste sont venues s'ajouter les fautes d'impression ; car il est extrêmement probable que l'éditeur n'a pas revu lui-même les épreuves ; mais celles-ci ne doivent pas être très importantes, ni très nombreuses, s'il est vrai, comme le dit Cousin dans l'inventaire de 1825, que le fragment de l'aperception immédiate fût *parfaitement copié*[2]. Il eût été intéressant de comparer le texte de l'imprimé à la

porte : « Les nominaux ont raison contre les réalistes », ce qui donne un sens à la phrase. » Note de M. E. Naville.

1. Cousin, t. Ier. Avant-propos, p. I et II.

2. Cousin, t. IV. Préface III.

copie; malheureusement elle est perdue, ou, du moins, nous n'avons pu la retrouver.

Maintenant, contrairement à ce que pense M. Naville, nous croyons que cet écrit est un tout suivi. Il n'y a, à notre avis, aucune raison décisive de supposer « que ces feuilles se seront trouvées en désordre, et que le copiste, laissé à lui-même, les aura numérotées et transcrites sans discernement[1] ». Nous ne croyons pas du moins qu'il y ait aucune interversion de cet ordre, dans les pages dont nous avons la minute; et, d'autre part, l'examen attentif du contenu de l'écrit tout entier nous permet de suivre dans sa continuité la pensée de M. de Biran. Comment dès lors expliquer l'impression « d'obscurité et de confusion[2] », « de désordre manifeste[3] » qu'on éprouve en le lisant ? En faisant : 1° la part des erreurs de copie que l'on peut évaluer à plus de *quatre cents*; et 2° en supposant que nous sommes en présence de *simples notes*, et non d'une composition définitive. Ces notes sont liées entre elles et forment un tout: mais il est, pour nous, hors de doute qu'elles ne sont pas rédigées pour l'impression.

Telle est la thèse que nous nous proposons de soutenir et de justifier dans les pages qui suivent. Mais, avant d'interpréter le texte qui est l'objet de notre étude, il faut d'abord le restituer exactement. Tâche difficile, et que nous n'avons pas abordée sans trouble, ni sans inquiétude ! Abstraction faite des trente-cinq pages du texte imprimé dont nous avons la minute, et où nous nous sentons sur un terrain solide, il y a quatre-vingt-dix-neuf pages où nous nous trouvons sans point d'appui objectif et abandonné à nos propres conjectures. Quelle méthode suivre en pareil cas ? Le seul guide que nous puissions avoir est la pensée de l'auteur ; mais il se trouve précisément que nous sommes en face non d'une pensée défi-

1. Naville. Notice de 1851, p. 39.
2. Cousin, t. Ier, p. VIII.
3. Naville, Notice citée, p. 39.

nitive et pleinement exprimée, mais d'une première esquisse, d'une sorte d'essai, d'une pensée qui se cherche et qui n'est pas parfaitement constituée. En dehors de la pensée générale de l'auteur, de la signification précise du contexte, nous avons aussi, pour nous guider, l'analogie avec les erreurs certaines, relevées dans les pages que nous avons comparées à la minute elle-même ; mais ce sont là le plus souvent des points de repère insuffisants. Nous sommes véritablement enfermé dans un cercle. Pour restituer exactement le texte de cet écrit, il faudrait en connaître sûrement la signification, et, étant donnée sa nature, nous ne pouvons la connaître que par l'étude minutieuse du texte. Aussi ne proposons-nous qu'à titre de suppositions, de conjectures plus ou moins probables, toutes les modifications que nous avons cru nécessaire de faire, pour en permettre l'intelligence au lecteur. La valeur scientifique d'une édition faite dans de semblables conditions, est faible ; une trop grande part y est laissée à l'inspiration. Nous avons fait pour le mieux, mais ne prétendons nullement avoir réussi à restituer le texte authentique de M. de Biran : c'est une prétention que les plus habiles ne sauraient avoir.

CHAPITRE II

CRITIQUE DE RESTITUTION

I. Comparaison de l'édition Cousin avec la partie du manuscrit conservée. Les erreurs certaines du copiste ou de l'éditeur. — II. Règles suivies dans la restitution du texte, en l'absence du manuscrit, Exemples de rectification.

I. L'écriture des dernières années de la vie de M. de Biran est toujours difficile à lire ; mais elle présente des difficultés particulières dans le manuscrit de l'*Aperception immédiate*. Quelques-unes des pages trop rares, hélas, que nous possédons, sont écrites avec une plume mal taillée ; un grand nombre de mots sont écrits en abrégé, ou bien les lettres qui les terminent ne sont pas formées et sont illisibles. De plus, comme il arrive dans presque tous les manuscrits de M. de Biran, le texte est surchargé de corrections, au-dessus et au-dessous de la ligne, souvent en marge ; et il arrive aussi qu'il ne raye pas les mots qu'il vient de remplacer. Cette lecture, difficile pour un philosophe, l'était beaucoup plus encore pour un copiste, absolument ignorant de la philosophie, et qui était surtout pressé de terminer un travail qui l'ennuyait, car il n'est pas douteux qu'un copiste ignorant mais consciencieux eût évité un grand nombre des erreurs commises. Nous pouvons les classer en omissions et en erreurs portant sur un ou plusieurs mots, et dégénérant souvent en contre-sens, et en non-sens.

Les omissions sont extrêmement nombreuses. Elles portent généralement sur un seul mot, et ne sont pas très

graves. Par exemple, page 39 de l'édition Cousin, après « système de l'harmonie » le copiste oublie « préétablie ». Page 28, on lit dans l'édition Cousin : « Tel est le système des monades, où l'activité libre du moi... semble rentrer sous les lois qui entraînent les êtres passifs. » Le copiste a omis après « sous les lois » les mots « *de cette nécessité fatale* » qui entraîne, etc. Mais parfois c'est un membre de phrase qui est omis, et le texte devient absolument inintelligible. Nous en avons un exemple caractéristique au bas de la page 47 de l'édition Cousin, dans un passage qui contient du reste d'autres erreurs. « Mais, lisons-nous, percevoir des changements dans quelque partie sensible de l'organisation sans l'effort voulu, ou contrairement à la tendance propre du vouloir, c'est ce qu'on peut appeler ici l'objet de la représentation ou de la sensation passive, localisée ou réduite à la cause extérieure ou force étrangère non moi productive de cette sensation. »

On lit dans le manuscrit : « Mais percevoir des changements opérés dans quelque partie sensible de l'organisation sans l'effort voulu, ou contrairement *même* à la tendance propre du vouloir, *c'est, de la part du moi, percevoir les effets d'une cause ou force qui n'est pas lui, ainsi que nous chercherons à le justifier plus bas*. Ce qu'on peut appeler ici objet de la représentation ou de la sensation passive localisée se réduit à la cause extérieure ou force étrangère non moi, productive de cette sensation. »

Enfin, nous avons constaté l'omission, non moins regrettable, de titres qui sont des indications précieuses dans un écrit comme celui-là, dont les seize premières pages manquent, et où nulle part n'est indiqué expressément le sujet. Ces titres de chapitre (voir p. 72 et p. 74) nous ont guidé dans notre critique interne ou d'interprétation.

Les erreurs ne sont pas moins nombreuses que les omissions. Elles portent, soit sur des mots isolés, soit sur des membres de phrase, soit sur des phrases entières, et peuvent se diviser en faux-sens, contre-sens, non-sens. Page 30,

on lit, dans l'édition Cousin : « la réalité de cause a dès lors tout le caractère de généralité dont elle est susceptible ». A la place de « la réalité », il faut lire « la notion ».

Page 24. Dans la phrase : « Mais ces mêmes organes passibles de l'action involontaire de l'âme », au lieu « d'involontaire », il y a, dans le manuscrit, « l'action volontaire ».

Page 25 : « Ici la métaphysique, toute fondée sur la loi de substance et consultant l'analogie avec les choses du dehors, élève des doutes et emploie des images sur la source même de toute évidence ». L'obscurité tient à deux erreurs dont l'une est étrange. Au lieu de « la métaphysique », il faut lire « une métaphysique » ; et au lieu d' « emploie des images », « entoure de nuages ». M. de Biran avait d'abord écrit « rassemble des nuages sur » ; puis, au-dessus de « rassemble », il a écrit, sans rayer ce mot, « entoure ».

Page 26, il y a deux erreurs du même genre dont l'une est plus étrange encore, car il est impossible de rien lire de semblable dans le manuscrit : « En vain, me dit-on que ce n'est pas le moi qui excite les mouvements volontaires de mon corps, qu'il n'y a qu'un simple rapport d'harmonie ou de sagesse entre mes vouloirs... et le mouvement de mon corps. » On lit « exécute » au lieu d' « excite » et un simple rapport de « concomitance ou de succession » au lieu de « rapport d'harmonie ou de sagesse » qui nous semble inventé de toutes pièces par le copiste.

Parfois les erreurs changent complètement le sens d'une phrase. Ainsi, page 129, au lieu de : « Il est certain que la métaphysique ne peut renoncer à déterminer *a priori* ce que sont en eux-mêmes les êtres », il faut lire : « Certainement la métaphysique doit renoncer à jamais, etc.... »

Enfin, elles aboutissent aussi à des non-sens, comme dans les deux exemples suivants. Page 39, on lit dans l'édition Cousin : « Le sens de l'effort et l'activité du vouloir son seuls en exercice tant que le moi est présent et suspendu, ou même quand il ne l'est pas ». Il faut lire : « Le sens de l'effort ou l'activité du vouloir est en exercice tant que le

moi est présent, et suspendu ou oblitéré quand il ne l'est pas. »

Page 137, on lit dans l'édition Cousin cette phrase incompréhensible : « Cette raison est la lumière qui n'est pas celle de l'homme, dont il jouit par réflexion et ne l'a pas en propre, comme les corps extérieurs qui réfléchissent la lumière et ne sont pas lumineux par eux-mêmes, et, s'ils étaient tous lumineux, nous ne les verrions pas .» Nous avons lu dans le manuscrit : « Cette raison est lumière de l'homme ; il en jouit par réflexion, et ne l'a pas en propre, comme les corps éclairés qui réfléchissent la lumière ne sont pas lumineux par eux-mêmes, et, s'ils étaient tout lumineux, nous ne les verrions pas .» M. de Biran avait d'abord écrit : « Cette raison qui n'est pas celle de l'homme, dont il jouit par réflexion » ; puis il a rayé « qui », a écrit avant « jouit » le mot « en », sans rayer « dont » au commencement de la proposition ; enfin il a fait une nouvelle correction, en écrivant au-dessus de la première partie de la phrase les mots « est lumière de ». Le copiste a mêlé et confondu ces trois leçons différentes.

Que conclure de ces exemples ? Que l'obscurité du texte publié tient souvent aux erreurs commises par le copiste ou par l'éditeur. Le style de M. de Biran est parfois embarrassé, mais le sens de sa pensée est clair, en général ; nous ne nous sommes trouvé, en aucun cas, dans les 67 pages dont nous avons la minute, en présence d'une difficulté insurmontable. Il y a lieu cependant de faire des réserves, au sujet de la liaison des idées ; on ne l'aperçoit pas toujours nettement, du moins dans le détail. Mais rien ne nous autorise à penser qu'il y ait eu, comme le suppose M. Naville, interversion dans l'ordre des pages. On pourrait avoir un doute à la page 31. Le développement qui commence par ces mots : « Locke a très bien exprimé le principe » ne se rattache pas expressément aux lignes qui précèdent ; il est écrit en tête d'une feuille, et d'une autre écriture. Au lieu de supposer qu'il n'est pas à sa véritable place, il nous

semble plus naturel de penser, étant donnée la nature même de cet écrit, c'est-à-dire son caractère provisoire de simples notes, destinées à diriger l'auteur dans sa rédaction définitive, que M. de Biran ne s'est pas préoccupé de le relier plus étroitement et dans les termes mêmes au passage immédiatement antérieur. On peut aussi supposer qu'il y a une lacune en cet endroit dans le texte publié. Nous avons plusieurs exemples de lacunes semblables.

II. Nous croyons donc qu'il faut conserver l'ordre des pages et des développements tel qu'il se trouve dans l'édition Cousin. Mais nous nous sommes cru permis, chaque fois que nous l'avons jugé nécessaire, de modifier la ponctuation, les indications du manuscrit étant, souvent, très vagues, à ce sujet, par suite des corrections dont le texte est surchargé, et le copiste par suite ayant souvent imaginé lui-même et inventé celle qu'il nous propose.

D'autre part, les fautes de texte sont si nombreuses et si graves qu'en droit une très grande liberté d'appréciation doit être laissée au critique qui l'étudie, mais en fait il lui est extrêmement difficile d'user de cette liberté, et quoique dans les quatre-vingt-dix-neuf pages du texte imprimé dont nous n'avons pas la minute, nous ayons fait proportionnellement environ un tiers de corrections en moins que dans celles que nous avons pu confronter avec le manuscrit, on sera peut-être effrayé de notre hardiesse.

Nous nous sommes constamment efforcé, chaque fois que le texte était obscur ou incompréhensible, de lui restituer un sens et de le rendre le plus clair possible, en y introduisant le moins de changement possible. Dans certains cas, la correction s'impose et l'erreur du copiste est en quelque sorte évidente, soit qu'il ait mal lu un mot et l'ait déformé, soit qu'il l'ait changé de place, ou qu'il l'ait omis. Mais il y a des cas plus embarrassants, où une rectification est nécessaire pour l'intelligence du texte, sans qu'il soit possible de deviner exactement l'erreur commise. Nous nous sommes alors laissé guider par le sens du passage et par le contexte,

pour rétablir le texte mutilé, non pour lui en substituer un de notre invention. Enfin, nous nous sommes trouvé, en quatre ou cinq endroits, en face de difficultés que nous n'avons pu résoudre. Nous avons adopté, dans ce cas, le parti de rejeter ces passages, en notes. Cette solution s'est imposée à nous, notamment page 60, pour un long passage de trois pages, qui brise la continuité du développement, et où l'auteur répète, parfois dans les mêmes termes, des idées exprimées plus haut. De telles fautes de composition ne doivent pas nous surprendre, si, comme nous le supposons, nous sommes en présence d'un travail préparatoire, que l'auteur fait pour lui, non d'un écrit destiné sous cette forme à l'impression. De là des tâtonnements, des répétitions, qui donnent au texte une apparence d'obscurité, qui se dissipe lorsqu'on le lit comme il faut. Nous nous sommes cru autorisé, dans de telles conditions, non à supprimer les passages embarrassants, mais à les mentionner, à part. C'est le seul parti qui s'offre, à quiconque veut présenter au lecteur un texte intelligible.

Voici à titre d'indications quelques-uns des changements que nous avons cru devoir faire. Page 4, nous lisons dans l'édition Cousin : « Le *moi* qui attribue la pensée à la substance de l'âme n'est donc pas cette substance dont il croit affirmer l'être absolu ». La fin de cette phrase est certainement inexacte. L'expression « croit affirmer » est dépourvue de sens. Il faut lire, ou bien « dont il croit » ou bien « dont il affirme » ou « dont il croit et affirme l'être absolu ». Nous savons en effet que pour M. de Biran l'existence de la substance ou de l'être absolu de l'âme est objet de croyance, non de connaissance.

Quelques lignes plus bas (p. 5), nous lisons : « les seuls attributs du moi, ses modes vivants manifestent son existence, et sont des actes volontaires et libres » : phrase insignifiante et mal construite. Nous lui avons donné un sens et une construction régulière, en ajoutant le mot « qui ». Ce mot a pu être écrit au-dessus ou en marge, sans que le copiste

l'aperçoive. Nous avons écrit : « les seuls attributs du moi qui manifestent son existence, ses modes vivants, sont des actes volontaires et libres ». Cette pensée est en effet conforme à la doctrine de M. de Biran, et, ainsi exprimée, elle devient claire.

Page 20, dans un passage très important, mais qui est probablement mutilé en plus d'un endroit, on lit : « Le premier point fixe étant donné et assuré (il s'agit de l'existence du moi), la pensée peut prendre librement son essor et voler d'un pôle à l'autre sans intermédiaire, ou en s'appuyant sur des formes logiques dont elle reconnaît et s'exagère peut-être la puissance, et passer régulièrement avec la lenteur et la maturité de la réflexion du premier anneau de la chaîne des êtres ou des forces jusqu'à la cause suprême qui lui donne éminemment son caractère de réalité ». Il suffit, dans cette phrase qui, telle qu'elle se trouve dans l'édition Cousin, enveloppe une contradiction, de supprimer la conjonction « et » avant les mots : « passer régulièrement » pour l'entendre, sinon pour la restituer exactement. Même les corrections de ce genre, qui nous paraissent s'imposer, sont pourtant de simples conjectures ; nous en garantissons la justesse, non l'exactitude ; il se peut que la lettre sinon le sens du manuscrit soit autre. Mais il y a des cas où il nous est seulement permis d'affirmer que la correction effectuée est conforme à la doctrine de M. de Biran ; nous ne sommes pas certain de n'avoir pas un peu modifié le sens du manuscrit.

CHAPITRE III

CRITIQUE D'INTERPRÉTATION

I. Comparaison de l'écrit et du mémoire de Berlin. — II. Unité de l'écrit ; son objet ; son plan général. — III. Qu'il n'est pas une rédaction définitive, mais une série de notes reliées entre elles. — IV. Qu'il répondait probablement, dans la pensée de Maine de Biran, à la première partie de l'Anthropologie. — V. Ce qu'il apporte de nouveau. Son importance dans l'ensemble de l'œuvre de Maine de Biran.

I. Nous avons la preuve matérielle que cet écrit n'est pas, comme Cousin l'affirme dans l'avant-propos de l'édition de 1841, le *Mémoire de Berlin*. M. Naville possède l'exemplaire même du manuscrit envoyé à Berlin. Nous ne croyons pouvoir mieux faire, pour en indiquer le contenu, que de transcrire la table des matières, qui est inédite.

A la fin du manuscrit se trouve une copie de la lettre si élogieuse de M. Ancillon fils, membre de l'Académie de Berlin, à M. de Biran.

Il résulte du simple examen de la table des matières que le *Mémoire de Berlin* diffère peu, par la forme et par le fond du *Mémoire sur la décomposition de la faculté de penser*, couronné par l'Institut de France. M. de Biran nous dit lui-même qu'il y emploie les mêmes principes, la même

espèce d'analyse et le même fond d'idées[1]. Toutefois la pensée en est plus ferme, le langage plus précis ; d'autre part, ce mémoire annonce plus directement, par sa division de la pensée en trois systèmes, l'*Essai sur les Fondements de la psychologie*. Il est intéressant non-seulement en lui-même, mais par les notes marginales que Cousin regrettait en 1825, et qu'il conseillait de négliger dans une édition du manuscrit[2]. Il contient, notamment sur le langage, sur l'imagination créatrice, une multitude de remarques intéressantes, et qu'on ne trouve pas dans les autres écrits de M. de Biran ; il est vivement à désirer qu'on le publie un jour.

Mais il est très différent de l'écrit qui nous occupe, malgré les analogies extérieures qu'il peut avoir avec lui, et qui ont égaré le jugement de Cousin. On n'y trouve point les vues si précises et si intéressantes de M. de Biran sur la division des systèmes de métaphysique *a priori*, en philosophies de la substance et en philosophies de la force, sur les causes de l'irréductibilité de l'affection à l'intuition, sur le rôle du corps dans la perception des objets extérieurs, ni sur la distinction, à peine indiquée malheureusement dans l'écrit de 1824, entre la connaissance et la croyance, entre la réflexion et la raison, conçue comme (*logos*). Ce qui semble vrai, c'est que M. de Biran, selon un procédé qui lui est familier, prend prétexte, dans son dernier écrit, de la question posée par l'Académie de Berlin, et de quelques pensées d'Ancillon sur ce sujet, pour préciser et reviser ses propres idées. Mais il traite la question avec beaucoup plus d'ampleur qu'autrefois ; et c'est l'expression la plus complète que nous ayons de sa pensée sur le premier problème de la philosophie.

II. Ce problème est celui de la nature et de la valeur de l'idée d'existence. Ce n'est donc pas, à vrai dire, un problème psychologique, comme dans le *Mémoire de Berlin*, c'est un

1. *Anthropologie*, p. 344. Édit. Naville, (III).
2. Cousin, (IV), préface, p. 11.

problème métaphysique. Seulement la solution de ce problème métaphysique se trouve, selon lui, dans les résultats de l'analyse psychologique. On ne peut déterminer la valeur de l'idée d'existence qu'en connaissant les éléments qui entrent dans la composition de cette idée, et l'origine et la nature de ces éléments. C'est par là précisément que M. de Biran se distingue des métaphysiciens qui l'ont précédé. Sans doute, depuis Descartes, le problème de l'existence est rattaché et subordonné au problème de la connaissance. Mais faute d'une analyse exacte de la connaissance, les philosophes ont apporté dans la solution de ce problème des vues systématiques et *a priori*, de telle sorte que l'idée géniale de Descartes n'a jamais porté tous ses fruits. C'est justement ce que l'Académie de Berlin avait remarqué et c'est pour cette raison qu'elle mit au concours : la détermination des faits primitifs du sens intime. M. de Biran crut avoir résolu ce problème en 1806. Mais, de 1806 à 1824, il n'a pas cessé de le méditer, et sa pensée était arrivée sur ce point à une netteté et à une précision qu'elle n'avait jamais eue ; il se rendait compte de l'originalité et croyait à l'excellence de sa méthode ; c'est pourquoi il se montre si préoccupé, dans l'écrit que nous étudions, d'en établir la supériorité sur celle de ses illustres prédécesseurs. Quant à la conclusion de ses nouvelles analyses, c'est qu'il faut distinguer dans la réalité, telle que nous la concevons, deux éléments de nature et de valeur différente, un élément phénoménique et un élément nouménique. Il aboutit par une autre voie à une conception de la réalité, analogue à celle de Leibnitz : au dynamisme.

Telle est l'idée dominante de l'écrit, que Cousin eut le tort de confondre avec le *Mémoire de Berlin ;* tâchons maintenant d'en découvrir le plan, et de saisir l'enchaînement des idées secondaires.

Il est bien regrettable que les seize premières pages soient perdues, et que nous n'en ayons ni la minute, ni la copie. Il est probable qu'elles auront été comprises dans les paperasses portées chez l'épicier, puisque Cousin en signale la

disparition dès 1825. La perte en est d'autant plus regrettable que M. de Biran devait y poser le problème, indiquer le sujet qu'il allait étudier. Si notre interprétation est vraie, c'était le problème fondamental de la philosophie, sur *la nature et la valeur de l'idée d'existence,* ou *la signification du verbe.* Or, on peut aborder ce problème par deux voies différentes, selon la méthode des métaphysiciens, comme Descartes, Leibnitz, ou, au contraire, selon la méthode instituée, mais trop tôt abandonnée par Locke. Tel a pu être, nous ne disons pas, tel a été, le contenu des seize premières pages. M. de Biran se trouvait ainsi amené à examiner le principe de la philosophie de Descartes, le *cogito.*

C'est par la discussion de ce principe que s'ouvre l'écrit tel que nous le possédons. M. de Biran montre que, contrairement à ce qu'affirme Descartes, il n'y a point d'aperception immédiate de la substance, que le moi ne se saisit pas immédiatement comme tel. Comment pouvons-nous donc savoir, se demande-t-il, qu'il y a des substances ? C'est que le mot de *substance* peut être entendu comme synonyme de *force virtuelle* : et que le moi se saisit comme force, dans l'exercice de la volonté qui constitue la réalité propre de tout fait de conscience. L'idée de réalité, ou d'être, peut donc être entendue en deux sens différents, ou bien comme substance passive, ou comme substance active, c'est-à-dire comme force (37 à 46). Et M. de Biran, se plaçant au point de vue ontologique, examine quelles sont les conséquences où aboutissent fatalement les doctrines qui partent de l'une ou l'autre de ces idées. Si l'on part de l'idée de substance proprement dite, on est entraîné à concevoir le moi tout autrement qu'il s'aperçoit lui-même ; et, le témoignage de la conscience une fois mis en doute, on se trouve exposé à toutes les objections des sceptiques. Non seulement on ne peut plus savoir ce que nous sommes dans notre fond, ni ce que nous serons, mais on nie ce que nous savons cependant de la façon la plus certaine : l'existence de la liberté, l'action de la volonté sur le corps. Part-on de l'idée de force ? Le danger est

moindre, car cette idée se réfère nécessairement à la conscience, ou à l'aperception immédiate que nous avons du moi. Mais il peut arriver que l'esprit de système nous cache même dans ce cas les vérités les plus évidentes; le génie profond de Leibnitz ne sut pas toujours éviter cet écueil.

En tout cas, la conclusion qui se dégage de cette comparaison de l'idée de substance et de l'idée de force, c'est qu'elles tirent leur valeur de leur origine ; et que toute la supériorité des philosophies dynamistes sur celles qui partent de l'idée de substance provient de ce que l'idée de force est abstraite des données immédiates de la conscience. Il est donc infiniment plus sage de se placer d'emblée au point de vue psychologique et de commencer par déterminer exactement les faits primitifs, puisque les notions premières s'y réfèrent nécessairement. La vraie méthode de la philosophie est non la synthèse déductive, mais l'analyse réflexive. Le changement de méthode n'a pas pour résultat de supprimer les problèmes philosophiques, mais de les transposer. Au lieu d'aller des notions aux faits, on ira des faits aux notions (46-62). Avant d'aborder de son point de vue le premier problème de la philosophie, M. de Biran prend prétexte d'une pensée de Locke qui a pressenti la vérité, s'il ne l'a pas clairement et distinctement conçue, pour insister encore sur l'opposition de la méthode psychologique et de la méthode ontologique, et pour déterminer dans ses traits essentiels le fait primitif qui est le vrai fondement de la philosophie (p. 62-72). Là se termine la première partie de cet opuscule. On pourrait l'intituler : *les Principes de la philosophie*, et la diviser en deux chapitres ; dans le premier, M. de Biran examine les *principes de la philosophie de Descartes* et *ceux de la philosophie de Leibnitz ;* dans le deuxième il indique le *fait primitif,* c'est-à-dire le *sentiment de l'effort volontaire*, comme le *vrai principe de la connaissance*.

La deuxième partie peut être intitulée : *Applications des principes*. Le titre qui ne figure pas dans l'édition Cousin se trouve dans le manuscrit ; nous le jugeons très important

pour l'intelligence du plan général de l'ouvrage, et il sert à justifier nos inductions précédentes.

Si les données primitives du sens de l'effort sont le germe de la connaissance proprement dite, en fait, dans la plupart de nos connaissances se trouve contenu un élément étranger, qui tire son origine de notre existence sensitive : la sensation proprement dite, qui se subdivise en affection et en intuition. Dans la vie actuelle, c'est-à-dire dans la vie consciente, la sensation existe rarement isolée du moi ; mais avant de penser, c'est-à-dire de vivre d'une vie intellectuelle, l'homme commence par vivre d'une vie animale ou sensitive. M. de Biran commence donc par distinguer « un état sensitif, étranger à toute pensée ». Plus tard, lorsqu'avec le sentiment de l'effort, le moi apparaît, il commence par se distinguer des organes sensitifs avec lesquels l'homme se confond primitivement. C'est le premier degré et la première forme de la connaissance. Par cela même qu'il a conscience de son existence personnelle, il s'oppose à tout ce qui n'est pas lui, mais l'idée de réalité étrangère, cause de toutes les sensations qui l'affectent et qu'il ne produit pas, est encore indéterminée ; c'est une force qui a pour caractère unique de s'opposer à celle qui le constitue. Ce n'est que dans un troisième progrès, que l'homme qui s'est distingué de ses organes se distinguera des objets extérieurs, et s'élèvera à la perception proprement dite, c'est-à-dire à l'idée de la réalité objective (72-81).

Tandis que M. de Biran n'a fait qu'indiquer et que décrire les deux états précédents, il s'arrête et s'étend sur celui ci : car là se trouve le nœud du problème qu'il étudie. Comme la perception enveloppe l'affection et l'intuition, comme la perception externe suppose la perception du corps propre, il revient sur toutes ces questions qui rentrent dans les deux sections précédentes, pour les examiner dans leur rapport à la question présente : Qu'est-ce que le sujet, qu'est-ce que l'objet, quel est le rapport des impressions à l'un ou à l'autre ? « Toutes les questions premières de la philosophie sont com-

prises et je dirais enveloppées dans cet énoncé : il ne s'agirait que d'en préciser les termes[1]. » Il les précise ainsi quelques lignes plus bas : « Qu'est-ce que les objets extérieurs ? Qu'est-ce que l'intuition externe de ces objets ? N'y a-t-il pas une intuition[2] immédiate du corps propre qui correspond à l'intuition des objets externes et qui en est la condition nécessaire. » Tel est l'ordre des questions qu'il va étudier, en commençant par la dernière : comment percevons-nous notre corps propre ?

Il faut distinguer dans la perception que nous en avons : 1° les sensations affectives qui sont naturellement obscures et confuses ; 2° les intuitions qui peuvent être par elles-mêmes claires et distinctes ; enfin, 3° le sentiment de l'effort. La distinction des sensations et des intuitions s'explique par leurs conditions organiques ; le sentiment de l'effort est le sentiment de l'action exercée par une force hyperorganique sur les muscles. Par les sensations nous avons un sentiment obscur de la vie, et dénué de conscience ; par les intuitions, nous nous représentons l'étendue colorée et tactile ; mais, pour que l'étendue ainsi représentée se distingue du moi, il faut nécessairement que le moi existe par lui-même, et qu'il la distingue de lui ; or, il n'existe pour lui-même que dans le sentiment de l'effort.

Le moi ne crée pas plus la représentation de l'étendue que le mode de vie des organes. Il s'éveille à la conscience dans un monde déjà constitué, mais qu'il va éclairer d'une lumière propre : car il est le principe de toute connaissance proprement dite. Il entre donc dans l'aperception du corps des éléments distincts et irréductibles les uns aux autres ; il faut se garder de confondre la sensation avec l'idée de sensation, l'intuition avec la localisation (81-102). M. de Biran précise ces idées par le moyen d'une discussion très intéressante des

1. P. 81.

2. Intuition est le mot dont se sert Ancillon, dans un passage que commente Maine de Biran. Il est synonyme ici, aux yeux de celui-ci, de perception.

opinions de Malebranche et d'Arnauld sur l'origine des idées représentatives, et il profite de cette occasion pour montrer combien il est plus facile de résoudre les problèmes philosophiques du point de vue où il se place que de celui où sont placés les métaphysiciens : « L'analyse psychologique, dit-il, pourra parvenir aussi à déterminer ou éclairer jusqu'à un certain point les éléments si obscurs et si vagues de la célèbre discussion que nous avons prise pour exemple, éléments qui restent obscurs et enveloppés sous le titre de modalités représentatives, inhérentes à l'âme humaine [1], comme dans celui d'idée [2] vues en l'être universel : Dieu [3] » (102-109).

M. de Biran se croit dès lors en état « d'éclairer et de chercher à résoudre le problème de l'extériorité des intuitions objectives et par là la grande question d'une existence autre que celle du moi [4] ». Il montre que l'intuition de l'étendue externe dépend des mêmes conditions que l'intuition de l'étendue organique, c'est-à-dire d'un certain mode de coordination des molécules dont se composent les organes des sens intuitifs, que cet intermédiaire est nécessaire à la représentation de l'ordre de coexistence qui constitue l'étendue des objets. Les intuitions externes sont indépendantes de l'activité du moi ; elles ont leur clarté propre ; elles s'opposent au moi, ou plutôt le moi s'oppose à elles, dès qu'il est constitué. On retrouve donc les mêmes éléments dans la perception des objets externes que dans celle du corps propre (109-116). Pour montrer plus clairement le rôle qui revient à chacun d'eux, c'est-à-dire à la sensation, à l'intuition, et au sens de l'effort ou à l'intelligence proprement dite dans l'idée de réalité externe, M. de Biran circonscrit encore le problème et le ramène à l'analyse des opérations du sens du toucher, qui réunit en lui les fonctions de tous les autres

1. Arnauld.
2. Malebranche.
3. P. 106.
4. P. 107.

sens, et qui est l'organe propre de l'intelligence (116-125). Il montre comment les modifications affectives et intuitives, en se combinant avec les données propres du toucher actif, et notamment avec la notion de résistance continuée ou d'impénétrabilité, constituent notre perception concrète des objets : le toucher actif étant le sens scientifique, ou plus exactement géométrique. Cette analyse lui permet, en lui faisant connaître l'origine véritable des diverses qualités du corps, d'en déterminer le mode de réalité. Les modifications affectives que nous éprouvons en présence des objets, comme les qualités secondes sous lesquelles nous nous les représentons, n'existent pas objectivement ; les premières ne peuvent être rapportées qu'à notre organisation ; les secondes sont relatives à un monde phénoménique qui à ce titre existe pour tous les êtres constitués comme nous, c'est-à-dire doués d'intuitions, mais ne peuvent être considérés comme des propriétés réelles des objets. Restent les qualités premières des objets (125-133). Elles constituent seules, « la réalité objective, supérieure et antérieure aux phénomènes et indépendante d'eux »[1]. Elles sont le véritable objet de la science humaine.

Ce sont des abstractions, mais d'une nature singulière, et qu'on aurait tort de confondre avec les abstractions sensibles, de l'espèce des idées générales. Ce sont des abstractions actives, intellectuelles ; elles sont l'œuvre de la réflexion, non de l'attention. Si on ne peut pas dire qu'elles sont adéquates à la réalité des êtres véritables, elles leur correspondent du moins exactement ; elles en sont dans un entendement fini comme le nôtre l'expression directe. M. de Biran se rallie, à leur sujet, à la théorie de Leibnitz. « Si l'on peut dire que les qualités premières du corps sont des simples rapports des êtres à nous, on ne peut douter du moins, et toutes les distinctions analytiques précédemment détaillées le prouvent manifestement, que ce ne sont pas

1. P. 142.

des rapports comme les autres, comme ceux qui constituent les différentes espèces de sensations et d'intuitions externes purement phénoméniques et abstraites de la résistance[1]. » « Les relations universelles, constantes, impliquent nécessairement la réalité objective et absolue des êtres à qui ces attributs appartiennent également, car ce que les êtres simples ou les forces sont par rapport au moi qui les saisit, résulte nécessairement de ce que ces êtres sont en soi, etc.[2]. »

Il y a donc lieu de distinguer au-dessus du monde phénoménique, objet d'intuition et qui sert aux besoins d'un être purement sensitif, un monde nouménique, que nous connaissons par le moyen des notions universelles qui ont leur source dans l'exercice du toucher actif, c'est-à-dire du sens musculaire. Ce monde nouménique n'est pas lui-même l'objet d'une connaissance parfaite : Dieu seul le connaît parfaitement. Mais, du moins, si nous n'atteignons pas la réalité absolue des êtres eux-mêmes, nous sommes assurés de leur existence, et nous connaissons ou pouvons connaître les relations qu'ils ont entre eux : car ces relations sont l'expression exacte du lien qui les unit dans l'absolu. Bien plus, dit M. de Biran, il y a, entre le monde phénoménique tel que nous nous le représentons, et la réalité nouménique telle que nous la concevons, une correspondance « une manière de ressemblance non pas entière, et pour ainsi dire *in terminis*[3] », mais expressive. Cela tient à ce que les modes de coordination des couleurs ou des qualités tactiles dans l'espace représenté sont indépendants de la nature même des éléments coordonnés, et qu'ils ne diffèrent pas, par suite, du moins quant à leurs formes, des relations que nous établissons entre les unités numériques ou résistantes.

1. P. 143.
2. P. 143.
3. P. 141.

Enfin, au-dessus de la réflexion elle-même, il y a une source de connaissance, plus élevée et plus pure : la raison divine. Les notions réflexives participent à cette lumière, et de là vient au fond leur universalité, leur nécessité. Car, comment pourrait-on affirmer leur valeur objective, si nous étions réduits à nos propres lumières, comment conclure de la nécessité où nous sommes de concevoir la réalité de telle façon, qu'elle est en effet telle que nous la concevons ? Qu'est-ce qui nous prouverait que les nécessités de notre esprit sont conformes à la nécessité même des choses ? Tel est le dernier et le plus difficile problème que soulève le problème de la connaissance. M. de Biran l'indique à peine (144) en finissant. Mais il indique du moins que de sa solution dépend celle de tous les autres. « Demander quelle créance mérite la raison entendue dans ce sens élevé qui sera peut-être justifié plus tard, c'est demander quelle créance nous pouvons ajouter à la lumière qui nous manifeste ce monde visible, quand nous croyons d'ailleurs que ce monde existe, etc. [1] » C'est par ces mots que se termine l'opuscule que nous venons d'examiner.

Nulle part, M. de Biran n'a traité expressément cette dernière question. Les textes les plus précis et les plus complets que nous ayons à ce sujet, ont été publiés par M. Bertrand, dans les *Rapports de la psychologie avec les sciences naturelles ;* mais ils ne sont pas l'expression ou le témoignage de la dernière pensée de M. de Biran. La raison, telle qu'il l'entendait, en 1814, était la faculté de l'absolu. Il la considère ici comme la raison suprême. La faculté indéterminée de l'absolu, d'où dérive le caractère universel et la valeur absolue des notions n'est plus pour lui que la manifestation en nous de la raison divine. Il admet que nous en pouvons recevoir communication par un sens sublime, dont nous ne pouvons que constater l'existence ; c'est la seule justification que l'on en puisse donner.

1. P. 144.

Cet écrit n'est donc pas un amas de notes sans lien entre elles, sans continuité et sans unité. N'eût-il pas été étrange, dans ce cas, que M. de Biran les eût fait copier, sans en marquer nettement la séparation ? On rencontre, du reste, dans le cours de cet opuscule, des points de repère caractéristiques.

III. Dans la deuxième partie qui porte sur *l'application des principes*, M. de Biran se sert de quelques pensées d'Ancillon (qui, au lieu d'avoir inspiré le *Mémoire de Berlin*, comme le suppose Cousin [1], nous semblent au contraire avoir été inspirées par lui) comme d'un point d'appui pour le développement de ses propres pensées. Il suit manifestement le plan indiqué par cet auteur de la page 72 à la page 84. Mais il s'y conforme aussi dans la suite. De la page 84 à la page 133, il traite les questions comprises dans l'article 5 du texte d'Ancillon : il a eu soin, page 83, d'en indiquer l'ordre. Page 130, il écrit ces paroles significatives qui attestent qu'il ne l'a pas oublié : « Maintenant, nous sommes peut-être mieux en état de résoudre les questions premières qui ont donné lieu aux doutes systématiques dont le philosophe déjà cité a tracé l'ordre de filiation avec une rare sagacité et un esprit d'analyse plus rare encore. »

Il reste, il est vrai, un sixième article, dont il n'est fait mention nulle part dans l'édition Cousin ; mais cette lacune existe plus dans la forme que dans le fond. La réponse à cette dernière question se trouve implicitement contenue dans le long développement qui précède ; elle se trouve expressément de la page 133 à la page 144.

Si l'on ne peut contester qu'il y ait de l'ordre dans les idées, et un plan qui permette de suivre la pensée de l'auteur, on pourrait douter que le sujet traité fût exactement celui que nous avons indiqué. Nous avons hésité nous-même, pendant un certain temps, entre deux hypothèses. Ne pourrait-on pas supposer que cet opuscule fait suite à celui des

1. Cousin, t. III, 141-293.

« considérations sur la division des faits psychologiques et physiologiques[1] », et que c'est un fragment important de la deuxième division de l'*Anthropologie*[2] : *sur la vie humaine*. Ce qui tendrait à le faire supposer, c'est le long développement sur la perception extérieure, sur le rôle du toucher actif, la distinction des notions réflexives, des intuitions et des sensations ; mais un examen attentif nous a fait abandonner cette hypothèse. Page 73, M. de Biran écrit en parlant de l'état sensitif : « Nous reviendrons sur ce sujet en traitant en détail de la vie animale. » Il n'a donc pas encore traité de la vie animale. Or, l'étude de la vie animale précède nécessairement l'étude de la vie humaine. Du reste, quand il nous parle de la perception, il se place à un point de vue spécial ; il en fait l'analyse générale ; il cherche à déterminer la nature de ses éléments pour en fixer la valeur, mais ne se soucie pas d'étudier la perception concrète, d'en indiquer la genèse, d'en écrire l'histoire, d'expliquer par exemple la nature et le rôle de chaque sens. Or, nous savons que, dans l'*Anthropologie*, M. de Biran se proposait de constituer la synthèse réelle des divers éléments de la nature humaine, de déterminer avec précision les liens qui les unissent. Il s'agit ici, non d'une synthèse, mais d'une analyse, et d'une analyse faite uniquement au point de vue du problème de la connaissance.

D'ailleurs, en maints passages, M. de Biran nous parle des questions premières de la philosophie ; ce thème revient constamment au cours de cet écrit. Page 44 : « Résumons tout ceci et tâchons de poser les questions premières au sujet de la substance et de la force. » Page 77 : « Or, voilà précisément ce qui fait la difficulté du premier problème de la philosophie. » Page 81 : « Toutes les questions premières de la philosophie sont comprises et je dirais enveloppées dans cet énoncé. » Page 106 : il nous dit que l'analyse, après

1. Cousin, t. III, p. 356.
2. Naville, t. III, p. 356.

avoir entendu le rapport des impressions affectives au corps propre, pouvait éclairer et chercher à résoudre le problème de l'extériorité des intuitions objectives, et par là la grande question d'une existence autre que celle du moi. Page 130 : « Maintenant nous sommes peut-être mieux en état de résoudre les questions premières. » Page 133 : « Les questions peuvent toutes se réduire à une seule, au premier problème de la philosophie qui ne peut trouver un principe d'explication ailleurs que dans un fait primitif, que nos analyses précédentes spécifient et délimitent. « Enfin, page 141, il conclut ainsi d'une façon bien significative : « Résumons les détails de cette longue analyse. La réalité objective ne peut appartenir ou s'attribuer... ni aux sensations..., ni aux intuitions externes..., ni aux idées générales... Restent enfin les notions universelles et nécessaires, dont *il s'agit de déterminer l'origine et la nature pour donner une solution quelconque, positive ou négative, mais incontestablement vraie, du grand problème de la philosophie, et prononcer enfin sur le caractère réel ou phénoménique de la connaissance humaine*. »

Cette série de textes montre bien, ce semble, que M. de Biran ne perd jamais de vue ce qu'il nomme le grand problème de la philosophie, savoir : « de la nature et de la valeur de l'idée d'existence ».

Malgré l'unité de cet opuscule, nous ne croyons pas qu'il fût, dans la pensée de M. de Biran, une rédaction définitive. Ce qui le prouve à nos yeux, ce sont d'abord certains faits matériels, tels que ceux-ci : les phrases sont séparées par un trait, ou bien se terminent par « etc. ». D'autre part, on y relève, dans le détail, de nombreuses fautes de style et de composition. Enfin l'auteur semble insister surtout sur les points qui n'ont pas été développés dans ses écrits antérieurs.

C'est ainsi qu'il revient à différentes reprises sur la distinction de l'affection, de l'intuition, et de la connaissance proprement dite, comme aussi, dans la dernière partie de l'opuscule, sur la distinction des phénomènes et des nou-

mènes. Il semble bien, comme nous le disions plus haut, que nous soyons en présence d'une pensée qui cherche son expression définitive. Ce que nous disons de cet écrit, nous pourrions le dire également de tous les fragments de l'*Anthropologie* publiés par M. Naville. Ce ne sont là que des matériaux, parfois épars, parfois déjà assemblés entre eux, d'une œuvre future. M. de Biran, qui, depuis 1814, se plaint à chaque instant de la difficulté qu'il éprouve à lier ses idées et à les exprimer, devait particulièrement ressentir cette difficulté en 1824, alors qu'il était déjà terrassé par la maladie qui allait l'emporter quelques mois plus tard. On peut donc supposer qu'avant d'entreprendre la rédaction proprement dite de son œuvre, il s'y préparait par des études de détail, plus ou moins importantes. L'écrit publié par Cousin sous le titre « de l'*Aperception immédiate* » est une de ces études préparatoires.

IV. Est-ce que cette étude devait entrer, avec les rectifications et les compléments nécessaires, qu'elle appelle en divers endroits, dans l'édition des *Essais d'Anthropologie*, et à quelle place ? Il est difficile de répondre à cette question. Nous estimerions avoir fait beaucoup, si nous avions réussi à interpréter exactement l'écrit tel qu'il est, sans deviner ce qu'il devait être. Voici cependant, à titre de suppositions, ce que nous croyons.

Avant d'aborder l'étude des trois vies, d'en faire une description complète en s'appliquant à montrer les rapports qu'elles ont entre elles, il est probable que dans l'*Anthropologie*, comme dans l'*Essai sur les fondements de la Psychologie*, comme dans le *Mémoire de Berlin*, M. de Biran se proposait d'exposer les principes de sa philosophie, et selon une méthode, ou un procédé constant, de les opposer aux principes des philosophies antérieures. Il est probable aussi qu'il ne se fût pas contenté d'exposer ces principes, mais qu'il se proposait d'en indiquer les applications, d'autant plus que ces indications constituaient en somme les cadres de sa division future de la vie humaine, en trois vies distinctes. Il

résulterait de là que l'écrit qui nous occupe constituerait la première partie de l'*Anthropologie*,

Nous ne serions pas étonné que, contrairement à l'opinion de Cousin et de M. Naville[1], les premières pages[2] des *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques* en fûssent le début même. La pensée en est ferme et précise; l'expression soignée et non sans éclat. Ce ne sont pas là de simples réflexions suscitées par la lecture d'un livre récent, mais le commencement d'une grande œuvre; on y sent l'autorité d'un maître qui a conscience de sa valeur et croit avoir renouvelé sur des points essentiels la philosophie de son temps. Il l'oppose ici à la physiologie, comme quelques lignes plus bas, il l'opposera à la métaphysique.

Il est possible que les questions traitées dans notre opuscule fassent suite aux considérations sur les philosophies de la force et de la substance, qui viennent après ce début et que leur place soit entre les pages 194 et 195, c'est-à-dire précèdent immédiatement l'étude de la vie animale. A la page 249 de cette étude[3], M. de Biran dit en parlant de « l'intuition immédiate passive » « faculté que j'ai caractérisée ailleurs ». N'est-ce pas précisément dans le texte que nous avons étudié? de telle sorte que de même que ce texte annonce une étude plus détaillée de la vie animale (p. 44 de l'édition Cousin), cette étude rappellerait l'introduction dont ce texte fait partie. Ces données sont des bases bien fragiles pour une induction légitime; elles sont pourtant intéressantes, dans l'embarras où nous nous trouvons.

V. Quelle qu'ait été dans l'esprit de M. de Biran la destination de l'écrit qu'il fit copier deux mois avant sa mort, il conserve à nos yeux un grand intérêt par sa date et par son contenu.

1. Naville, notice citée, 1851, p. 37.
2. Cousin. *Edition des œuvres de Maine de Biran,* III, 141-149.
3. Cousin, *Id.* III.

Il est en effet intéressant, pour l'historien de la philosophie de M. de Biran, de savoir, si ses théories antérieures, dont l'*Essai sur les fondements de la psychologie* reste l'exposé le plus complet et le plus systématique, gardaient toute leur valeur pour l'auteur de l'*Anthropologie*. Est-ce que ses dernières découvertes, ce que l'on a nommé son mysticisme, ce qu'il serait peut-être plus exact d'appeler simplement sa philosophie religieuse, ne les annulaient pas ou du moins, ne les reléguaient pas au second plan ? Cousin semblait le supposer[1], quand il disait que si M. de Biran avait vécu plus longtemps, il aurait sans doute fini comme Fichte lui-même. Il résulte au contraire des fragments de l'*Anthropologie*, et notamment de celui que nous avons étudié, que les anciennes vues de M. de Biran sur le grand problème de la philosophie s'étaient précisées et élargies. En même temps que sa conception de l'homme se complète par l'addition d'une troisième vie à la vie animale et aux plus hautes manifestations de la vie humaine proprement dite, ses analyses psychologiques antérieures prennent un relief d'une netteté et d'une intensité qu'elles n'avaient pas. Enfin il aborde, dans l'ordre qu'il convient, les problèmes métaphysiques. Ce n'est donc pas un véritable changement ou déplacement du point de vue que l'on constate, bien moins encore un appauvrissement, c'est un enrichissement en tous sens. Et la continuité et le progrès de cette pensée, pendant trente années de méditation, ne sont pas un des moindres témoignages de sa force.

Pour bien juger de l'originalité de son dernier écrit il faut l'envisager dans sa méthode qui reste psychologique et dans les conclusions métaphysiques où il aboutit.

Le problème de la perception des objets externes est nettement subordonné au problème de la perception immédiate du corps propre. Dès le *Mémoire sur l'habitude*, il distinguait la sensation passive de la perception, et à aucun moment de

1. Cousin. Préface de l'édition de 1834, p. XL.

sa vie, il ne les a confondues. Jamais il n'eût admis la transformation de l'une dans l'autre. Mais il assigne ici avec une précision nouvelle les causes de cette distinction. Depuis longtemps il avait distingué dans l'espace, l'espace visuel et tactile, objet d'intuition, et l'espace entendu comme un continuum de résistance, objet du sens musculaire, et par conséquent de pensée, non d'imagination. Mais nulle part il ne s'est autant appliqué à rattacher la forme de nos intuitions à la constitution des organes qui en sont le sujet. Nulle part, par suite, n'est mieux expliquée la distinction du monde phénoménique et du monde nouménique. Le premier n'est pas l'œuvre en nous de la pensée, mais de la nature, c'est-à-dire de notre organisation sensitive. Il est donné au moi, qui, dès qu'il existe, s'en distingue. Le monde réel ou nouménique est l'objet d'une aperception distincte et séparée, ou du moins qui peut être séparée, des affections et des intuitions. Ainsi se trouvent contenus dans la perception immédiate du corps et expliqués tous les éléments de notre idée de la réalité extérieure. Nos perceptions des objets viendront se greffer, par l'exercice du toucher actif, sur cette perception primitive qui en est la condition nécessaire. Les empiristes comme Condillac en ont méconnu l'origine comme les partisans de la théorie des idées innées.

Ces analyses nous permettent seules d'entendre la véritable signification des idées de substance et de force, sous lesquelles nous concevons la réalité. Si on réduit la substance à une collection de qualités sensibles, on voit qu'elle est un pur produit de l'imagination, un résidu de nos intuitions visuelles ou tactiles ; et comme telle, elle n'a aucune réalité objective. Si on place sous ce décor fragile, mais varié, un support résistant et simple, on compose ainsi d'éléments hétérogènes les objets qui n'existent encore comme tels que dans notre esprit. La réalité objective n'appartient qu'aux données du sens musculaire, qu'aux qualités premières séparées des qualités secondes. Mais comment concevoir

ces qualités elles-mêmes, sinon comme les produits d'une force analogue, quoique opposée à nous ? L'idée de substance se résout donc dans l'idée de force.

Par les qualités premières, nous ne connaissons les réalités étrangères que dans leurs relations avec nous ; cette connaissance est sans doute tout ce qu'elle peut être ; Dieu lui-même, s'il pensait les choses sous notre point de vue, ne les penserait pas autrement, mais si nous pouvions les concevoir de son point de vue, c'est-à-dire en dehors de tout point de vue particulier, dans leur réalité absolue, ce qui n'est possible qu'à une intelligence absolue et parfaite, nous les entendrions autrement. On peut se faire une idée de cette connaissance divine par ces révélations, ces illuminations soudaines qui constituent le sentiment religieux, et dans lesquelles nous participons, dans un instant rapide comme l'éclair, de la science de Dieu.

La métaphysique de M. de Biran rejoint donc celle de Leibnitz ; mais nous savons ce qui l'en sépare. Il l'a noté lui-même avec soin. Faute d'être parti d'une détermination précise du fait primitif, Leibnitz s'exposait au danger qu'il ne sut pas éviter, de confondre l'idée de force avec l'idée de substance, en lui conférant des attributs qui ne lui conviennent pas. C'est là l'erreur fondamentale de la plupart des systèmes de philosophie moderne, de l'idéalisme et du matérialisme, de l'empirisme et du rationalisme. M. de Biran se proposait dans cet écrit d'en faire l'éclatante démonstration. Il considéra de tout temps sa théorie de l'origine des idées comme sa grande découverte. On peut dire qu'elle est restée la pierre angulaire de ses nouveaux *Essais d'Anthropologie ;* et que nulle part elle ne se détache avec plus de netteté, que dans cet important fragment *sur l'idée de réalité ou d'existence,* que nous avons essayé de restituer.

NOTE DE M. DE BIRAN

SUR L'IDÉE D'EXISTENCE (1824)

PREMIÈRE PARTIE

LES PRINCIPES

§ I. — LE COGITO[1]

. . . .

Tout ce que le *moi* pense ou exprime en lui-même, tel qu'il existe aux yeux de sa propre conscience, il l'exprime bien, comme il l'aperçoit intérieurement, d'un être simple et réel, mais qui loin d'être une chose, une substance, sujet de divers produits ou attributs, exclut au contraire hors de lui tout ce

1. Nous avons ajouté nous-même ces titres.
Dans l'édition Cousin, le texte est précédé de cette note : « Manque l'Introduction, où la question devait être posée. » Dans l'avant-propos de l'édition de 1841, il nous dit que le fragment qui suit « ne porte aucun titre et ne commence qu'à la seizième page ». Une lecture approfondie, ajoute-t-il, nous permet d'affirmer que c'est bien là le mémoire couronné par l'Académie de Berlin (*Œuvres philosophiques* de Maine de Biran, Ladrange, 1841, t. Ier, p. VII). Les pages qui manquent seraient donc selon lui l'Introduction au manuscrit de Berlin. Nous avons démontré dans la préface que ce « morceau sans titre » était un fragment de l'*Anthropologie*. Il est impossible d'en déterminer la place exacte, mais on ne peut pas ne pas être frappé du lien qu'il a avec les premières pages des *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques*, où Maine de Biran divise les systèmes de philosophie, en philosophies de la substance et en philosophies de la force.
Maine de Biran commence par montrer qu'il n'y a pas d'aperception immédiate interne de la substance (37-46), il montre ensuite les conséquences auxquelles on aboutit, selon que l'on part de l'idée de substance ou de l'idée de force, et que celle-ci est seule en accord avec les données primitives de la conscience (46-62), enfin il se place exclusivement sur le terrain psychologique et tâche de résoudre par l'analyse

qui peut être connu ou exprimé dans cette notion de chose ou de substance.

Réciproquement, tout ce que le sujet pensant conçoit et exprime comme étant dans la substance (l'âme ou le corps), il l'affirme d'un autre être que de lui-même.

Après avoir posé, dans le premier membre de l'enthymème [1], le fait de conscience ou de l'existence du *moi*, je pense, j'aperçois mon existence, ce qui est le même que de dire : j'existe, je suis un être individuel et réel qui pense ; la conclusion : je suis une substance ou chose pensante est opposée au principe ou hétérogène avec lui, loin de lui être identique.

Cette conclusion *donc je suis*, à savoir : une chose pensante, serait mieux exprimée en effet par ces termes, *donc*, il y a en *moi* (homme concret) une chose pensante. Je conçois et crois nécessairement l'existence réelle en tant que je pense ; de plus, j'affirme cette réalité hors de ma pensée actuelle ou de la conscience de moi-même. Mais comment dirai-je qu'elle est *moi* quand je la conçois comme substance là où le *moi* n'est pas ? Le moi qui attribue la pensée à la substance de l'âme, n'est donc pas cette substance dont il croit et affirme [2] l'être absolu : le sujet qui attribue et qui dit *je*, n'est pas l'objet d'attribution actuelle.

La pensée, telle que Descartes l'entend en la prenant comme principe de la science idéologique, enveloppe ce fait primitif

le premier problème, de la philosophie, c'est-à-dire le problème de l'existence. Selon Maine de Biran les métaphysiques *a priori* ne sont pas arrivées à résoudre ce problème ; elles ont fait faillite à leurs engagements. Il faut l'aborder par une autre voie, et s'élever des faits aux notions ; et comme il entre dans l'idée que nous nous faisons de la réalité plusieurs ordres de faits (affections, intuitions, aperception proprement dite, notions), il importe de les distinguer les uns des autres et de déterminer l'origine, la nature et la valeur de chacun d'eux. Maine de Biran est ainsi amené à faire l'analyse de la pensée actuelle, envisagée comme mode de connaissance; mais il la fait, au point de vué général que nous avons indiqué; il indique l'ordre et la filiation des questions psychologiques enveloppées dans le problème fondamental de la philosophie; il en tirera ensuite les conclusions qui en dérivent naturellement au point de vue métaphysique.

1. « Le premier membre du dilemme », Cousin, p. 4. Le premier membre d'un dilemme est un raisonnement non un jugement. Nous pensons qu'il faut lire « enthymème ». C'est ainsi que Maine de Biran désigne habituellement « le cogito ». Nous ne voyons pas comment serait formulé le dilemme, dont il est question, dans l'édition Cousin.

2. Cousin écrit, « dont il croit affirmer ». L'erreur est ici certaine. Il faut lire ou « dont il croit », ou bien « dont il affirme », ou « dont il croit et affirme l'être absolu ».

de l'individu[1], de telle sorte que ce fait perd son caractère intérieur propre[2] et prend celui d'un abstrait, d'une chose indéterminée.

Le *moi*, proprement sujet d'attribution dans le point de vue intérieur, n'est pas la substance ou la chose dont il énonce les prédicats comme étant dans un autre.

Les seuls attributs du *moi* qui manifestent son existence[3], ses modes vivants, sont des actes volontaires et libres, et ces attributs ou modes ne sont pas dans le *moi* ou inhérents à lui comme dans une *substance*, mais ils sont pour lui comme produits de la *force* active qui le constitue et qui s'aperçoit ou se manifeste elle-même dans les produits de sa création.

Ce que le *moi* perçoit ou conçoit comme passif, il le met hors de lui ou l'attribue à d'autres êtres que lui, et ces êtres il les reconnaît et les désigne soit sous le titre de choses ou d'objets extérieurs[4], dont les qualités se représentent par les sensations, soit à un titre plus vrai et plus conforme au fait primitif, comme des forces étrangères, conçues à l'instar de la sienne propre.

En résumé, il y a *aperception immédiate interne* ou *conscience* d'une force qui est *moi* et qui sert de type exemplaire à toutes les notions simples[5] et universelles de causes, de forces, dont nous admettons l'existence réelle dans la nature, etc.

Il n'y a point d'aperception interne d'une substance passive avec laquelle le *moi* ne fasse qu'un, tout au contraire, la notion d'une substance ou d'un sujet d'attribution, d'un tout objectif

1. Nous ne serions pas étonné que le mot « individu » fût rayé, et qu'il y eût écrit au-dessus ou en marge : « de la personne » ou « de l'existence personnelle » ou même « de l'existence individuelle ».

2. Cousin écrit « son caractère propre intérieur ».

3. La phrase publiée par Cousin est évidemment incorrecte : « Les seuls attributs du moi, ses modes vivants, manifestent son existence et sont des actes volontaires et libres », Cousin, p. 5.

4. « De choses ou d'objets extérieurs *manifestés* », Cousin, p. 5. Le mot manifesté a dû être remplacé par la phrase qui suit. Nous avons ajouté, quelques mots plus haut, le mot « soit ».

5. « A toutes les notions générales et universelles ». Ce texte est en désaccord avec la doctrine de Maine de Biran, qui établit une distinction fondamentale entre les idées générales et les notions universelles. Il faut nécessairement supprimer le mot « générales » ; il est possible que Maine de Biran ait écrit au-dessus un mot que le copiste n'a pas pu lire, tel que « simples ». C'est un des adjectifs dont Maine de Biran se sert habituellement pour qualifier les notions.

Plus haut, nous avons écrit « aperception immédiate interne » au lieu de « aperception interne immédiate » qui se trouve dans l'édition Cousin.

constitué par un certain nombre de propriétés ou qualités inhérentes à ce sujet [1], et unies entre elles et à lui par ce lien substantiel que l'entendement conçoit, une telle notion, dis-je, (quelque nécessaire [2] qu'elle soit à l'esprit humain pour concevoir les choses et en parler) ne saurait être regardée comme immédiate, à moins qu'on ne mette l'objet avant le sujet ou qu'on ne cherche dans celui-là les conditions ou le type exemplaire de l'existence ou de l'aperception interne de celui-ci.

« Mais, demande Leibnitz, comment pourrions-nous savoir qu'il y a des *êtres*, des *substances*, si nous n'étions pas nous-mêmes des êtres, des substances ? ». Et comme, dans le point de vue de ce grand métaphysicien, les êtres ne sont autres que les forces [3], sa proposition revient à demander comment nous saurions qu'il y a en nous-mêmes des forces, si nous n'étions pas nous-mêmes et par nous-mêmes des forces individuelles. D'où suivrait cette expression d'un principe analogue par la forme sinon le fond [4], à celui de Descartes : je pense ou j'aperçois l'action, donc il y a en moi une force virtuelle absolue, et par suite d'autres forces dans la nature, conçues d'après la mienne ou d'après la conscience immédiate que j'en ai.

Ici le principe est entendu dans sa véritable valeur ; la force qui est *moi*, tombe en effet véritablement sous sa propre aperception immédiate interne, tandis que la substance qui ne s'aperçoit pas ou ne se sent pas par elle-même immédiatement, ne saurait s'entendre que comme objet, à part l'aperception ou la conscience actuelle du *moi*.

Descartes eut évidemment l'intention de prendre son point de départ dans le sujet tel qu'il existe ; mais entraîné par les formes du langage, il exprime l'individualité précise du sujet sous le terme universel appellatif d'un objet indéterminé : de là toutes les illusions logiques et physiques nées du principe ou de la forme de son énoncé. Voyez aussi comment ce grand

1. « Ce sujet », Cousin, p. 6. Le sujet ainsi conçu est en réalité un objet.

2. « Quelque nécessaire et universelle qu'elle soit à l'esprit humain », Cousin, p. 6, ce qui est incorrect. Il est probable qu'universelle a été rayé.

3. Les « forces simples », Cousin. Maine de Biran dit en plusieurs endroits les forces ou êtres simples, mais non les forces simples (ce qui serait un pléonasme).

4. « Par la forme et le fond », Cousin, p. 6. Ce texte est certainement inexact, car il exprime une idée contraire à ce qui précède et à ce qui suit et à la pensée, maintes fois exprimée ailleurs, de Maine de Biran. Il y a probablement un mot omis, le mot « non ». Le « je pense » n'a pas la même signification pour Leibnitz que pour Descartes.

esprit lutte péniblement, dès ses premiers pas, contre les fantômes qu'il se crée lui-même

« Cette proposition : *je suis, j'existe,* dit-il, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit ; qu'un génie trompeur se plaise à me créer des illusions sur tout, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tant que je croirai être quelque chose. »

Dites qu'il ne saurait jamais faire que je n'existe pas pour moi-même tel que je me sens ou m'aperçois actuellement exister : l'aperception immédiate n'est pas sujette à l'erreur.

« Je ne conçois pas encore assez clairement « *ce que je suis* [1] », moi qui suis certain que je *suis* ». Ici en effet commence l'illusion ; en disant *moi j'existe*, avec le sentiment intime de la vérité exprimée par ces paroles, je dis tout ce qu'il m'est possible de savoir sur moi-même au titre individuel ; tout ce que je puis chercher et trouver au delà de cette aperception interne ne m'apparaît [2] plus au même titre.

Les philosophes, comme l'a très bien remarqué Leibnitz, se font souvent des difficultés sans sujet; par exemple, les êtres, c'est-à-dire les substances mêmes peuvent se manifester sous tels modes immédiats et sont conçus avant les abstraits. Ces abstraits, que Locke appelle modes simples ou idées simples de sensations, les couleurs, le son, l'odeur, etc., ne viennent qu'après et ne sont conçus que dans l'objet substantiel à qui ils sont inhérents ; les idées de ces abstraits n'ont d'existence séparée que dans l'esprit.

« En distinguant deux choses dans la substance, les attributs ou produits, et le sujet commun de ces produits, ce n'est pas merveille qu'on ne puisse rien concevoir de particulier ou de déterminé dans ce sujet ; il le faut bien, puisqu'on a déjà séparé de ce sujet, tout ce qui pouvait le faire concevoir à l'esprit ou aux sens de quelque manière déterminée. Aussi [3], demander quelque chose de plus dans ce sujet, en général, que ce qu'il faut pour concevoir que c'est la même chose (par exemple, qui entend et qui veut, qui imagine et qui raisonne) c'est demander l'impossible et contrevenir à la propre suppo-

1. « Clairement que je suis », Cousin, p. 7. « Ce » est omis.

2. « Ne m'appartient plus », Cousin, p. 8. C'est probablement « apparaît » qui se trouve dans le manuscrit.

3. « Ainsi », dit le texte de Cousin. Il nous semble qu' « aussi » marque mieux le lieu des idées. Plus haut « séparé dans ce sujet », Cousin.

sition telle qu'on l'a faite, en concevant séparément le sujet et ses qualités ou accidents. »

Leibnitz prend à propos, pour exemple, le moi substantiel qui est et se conçoit[1] le même être qui entend et qui veut, etc., parce qu'il existe en effet et qu'il s'aperçoit et se sait rester le même dans la succession et la diversité de ses propres actes réflexifs.

Mais il n'est pas si facile d'entendre ce qui peut rester le même dans l'objet, quand on a[2] fait abstraction de toutes les qualités sous lesquelles se manifeste la réalité extérieure.

Dans le morceau de cire que Descartes prend pour exemple, toutes les qualités perceptibles à l'ouïe, à l'odorat, au goût s'évanouissent successivement l'une après l'autre, à mesure que la cire se fond et se vaporise ou se réduit en ses derniers éléments qui n'ont plus rien de sensible. Ne peut-on pas dire[3] que la substance même de la cire est détruite, et qu'il n'en reste absolument rien à quoi puisse s'appliquer la même dénomination ? Puisque les qualités ou accidents n'existent plus, il ne s'agit plus de leur chercher un soutien, un lien substantiel.

A quoi donc rattacher la conception de l'identité de la chose étendue et de la chose colorée ou sonore, ou odorante, alors qu'il n'y a plus rien qui soit hors de l'esprit ou qui ait quelque type réel au dehors ?

Mais, sous ce terme, on a pu comprendre une certaine collection de réalités[4], c'est-à-dire de forces ou de puissances invisibles, insensibles, en elles-mêmes, quoique capables, par leur réunion, de faire sur nos sens externes, des impressions de différentes espèces, et ces forces restent ou sont censées rester, après que la substance matérielle a disparu ou qu'elle est détruite ; et nous concevons que si ces forces élémentaires pouvaient se grouper de nouveau, de manière à reconstituer la même substance *cire*, ce serait encore là le sujet identique des mêmes attributs ou accidents qui leur étaient auparavant rapportés, etc. Il suivrait de là que c'est dans le sujet pensant seul qu'est le type ou le fondement de tout ce qui est conçu

1. Dans l'édition de Cousin, il y a après « qui est et se conçoit » une virgule qui rend la phrase inintelligible.

2. « Quand on fait abstraction », Cousin, p. 9. « Quand on a fait » est plus précis et probablement plus exact.

3. « Ne dit-on pas », Cousin, p. 9, est bien invraisemblable.

4. « Une certaine collection de qualités », Cousin. Par cette expression Maine de Biran désigne la substance passive. Nous croyons donc qu'il faut lire *réalité*.

comme réel et proprement substantiel, même dans l'objet (car la notion de force est toute subjective[1]) ; qu'au contraire l'idée de la substance empruntée du dehors et transportée au sujet, obscurcit et confond le caractère propre c'est-à-dire individuel[2] et réel du sujet pensant, à qui on la transporte avec tout le cortège d'idées relatives au dehors, dont les habitudes des sens et les formes mêmes du langage ne permettent jamais de la dégager ou de la purifier complètement.

Si vous dites, en effet, avec saint Augustin et Descartes, que ce *moi*, qui aperçoit et s'affirme à lui-même, par un jugement réfléchi, son unité, son identité, conçoit peut-être sa propre substance ou s'entend comme la chose pensante, vous mettez un sujet de doute, d'hypothèse ou d'obscurité, étranger à tout ce qui s'aperçoit ou se réfléchit au dedans, à la place d'un fait primitif, évident par lui-même, premier dans son ordre, et au delà duquel il n'y a rien à demander[3]. La preuve c'est qu'en substituant l'expression de *chose pensante*[4] à la place du *je*, vous demandez encore vous-mêmes quelle chose vous êtes, savoir si vous n'êtes pas une chose simple, un atome, un esprit subtil comme celui qui regarderait au dehors pour se voir passer.

En effet, je ne puis m'entendre moi-même, sous aucun nom, comme quelque chose que je *perçois* ou conçois hors de *moi*, sans dénaturer l'idée ou de cette chose ou de moi-même, ou sans faire, nominalement du moins, une assimilation illusoire,

1. « Toute objective », Cousin, p. 10, pour « toute *subjective* ».

2. « Caractère propre individuel et réel ». Cousin, p. 10. Il vaudrait peut-être mieux écrire « le caractère individuel et réel propre » du... Nous nous sommes bornés à ajouter « c'est-à-dire » après le caractère propre ».

3. Nous avons fait dans cette phrase trois modifications au texte de Cousin qui est ainsi conçu : « Vous dites en effet, avec saint Augustin et Descartes, que ce *moi* qui aperçoit et s'affirme à lui-même, par un jugement réfléchi, l'unité, l'identité, conçoit peut-être sa propre substance ou s'entend comme la chose pensante.

« Vous mettez un sujet de doute, d'hypothèse ou d'obscurité à la place d'un fait primitif, évident par lui-même, premier dans son ordre, étranger à tout ce qui s'aperçoit ou se réfléchit au dedans et au delà duquel il n'y a rien à demander », p. 11. Ces deux phrases selon nous n'en font qu'une ; la première est conditionnelle, et doit être précédée de « si ». Au lieu de « s'affirmer à lui-même l'unité, l'identité », qui est mal écrit, nous pensons qu'il faut lire « son unité, son identité ». Enfin nous tenons pour certain que le copiste a interverti l'ordre des membres de phrase, dans la suite. Il est facile là de rétablir le véritable texte ; celui que donne Cousin est absurde.

4. « De la chose pensante », Cousin, p. 11.

ou sans poser l'identité verbale plus décevante encore du sujet pensant avec un être pensé indéterminément[1].

Vainement donc, je promène mes regards et je cherche dans la nature quelque type de comparaison pour mieux connaître ce que je suis[2]. Si ma propre aperception ne m'instruit pas sur ce qui est *moi*, toutes les autres choses que je puis imaginer ou même concevoir par l'entendement, loin de me révéler à moi-même, m'aveugleraient plutôt sur la nature et le caractère propre, unique, de cette individualité précise du *moi*, qui n'a de rapport avec rien de ce qui est conçu ou exprimé à titre de chose.

Résumons tout ceci et tâchons de poser les questions premières au sujet de la substance et de la force comprise ou non dans le fait primitif de la conscience ou de l'existence du moi[3].

Bossuet[4] a dit (Élévation sur les mystères) : « Toute pensée est l'expression et, par là même, la conception de l'être qui pense, en tant que cet être pense à lui-même ».

J'adopte cette expression du fait de la pensée ou de l'existence du *moi* de l'homme; elle est d'accord avec ce passage remarquable de Leibnitz : « Il y a de l'être dans toutes nos idées, y comprise celle du *moi;* en pensant à nous-mêmes, nous pensons *l'être ;* comment saurions-nous, en effet, qu'il y a des êtres si nous n'étions pas nous-mêmes des êtres ? etc. »

Ces vérités qui ressemblent à des axiomes, n'en donnent pas moins lieu à une question fondamentale, ou qui a paru telle à une illustre société philosophique[5], quand elle a soumis à l'examen des métaphysiciens de tous les pays cette question vraiment première :

1. Il est probable que le second membre de phrase (ou sans poser l'identité verbale, etc.), au lieu de s'ajouter au précédent (ou sans faire nominalement, etc.), le remplace.

2. « Pour mieux connaître que je suis ou ce que je suis », Cousin, 11. Il est probable que Maine de Biran avait écrit, *quel* je suis et qu'il l'a rayé pour mettre à la place « ce que je suis ».

3. Phrase embarrassée, qui peut être cependant transcrite exactement, Cousin, p. 12.

4. On ne voit pas comment le passage qui suit se relie (sinon dans le fond du moins dans la forme), au passage précédent. Il n'y faut voir que des citations qui viennent à l'appui de la pensée de Maine de Biran et qu'il eût peut-être utilisées dans la rédaction définitive.

5. L'Académie de Berlin. Il est possible que dans les pages qui manquent il ait commenté ces paroles de Bossuet et de Leibnitz. On pourrait rejeter en note ce passage, depuis « Bossuet a dit » jusqu'à « Il y a aperception immédiate ».

« Y a-t-il une aperception immédiate interne ? etc.

A quoi je réponds affirmativement :

Il y a aperception immédiate interne du *moi*, du sujet qui dit *je* en se distinguant de tout ce qu'il lui est permis de se représenter ou de concevoir, au titre quelconque de sensation et de notion, etc.

L'aperception immédiate interne du moi n'est pas la pensée, comme l'entend Descartes (attribut essentiel de la chose pensante, indivisible d'elle, identifiée avec elle dans l'absolu).

Ce n'est pas non plus une idée dont on doive dire ce que Leibnitz dit généralement de toute idée : qu'il y entre nécessairement de l'être[1]. Au premier instant de son existence, le *moi* s'aperçoit immédiatement : il ne pense pas, il n'entend pas, il ne sait[2] pas *son être;* mais dès que le temps commence pour lui, ou qu'il sent[3] son existence liée à l'ordre des successifs, il se reconnaît et s'entend lui-même comme un être identique, permanent et durable, car il n'y a que les êtres qui durent.

Le moi s'aperçoit donc primitivement, et plus tard[4] il s'aperçoit à la fois au titre d'être réellement existant dans un temps par son opposition à tout ce qui est appelé chose ou objet et qui ne peut être pensé ou perçu que dans l'espace[5] : mode de coordination des êtres existants, et des modes, attributs ou qualités de ces êtres.

D'où suit la réponse à la question première, précédemment posée[6], savoir : si la pensée qui est la conception et l'expres-

1. Nous changeons la ponctuation et au lieu de (:) écrivons (.).

2. « Il ne *sent* pas son être, Cousin, p. 13. Cette expression est équivoque. Le moi a le sentiment immédiat de son existence, plus tard il concevra son être, c'est-à-dire sa substance; on ne pourra pas dire qu'il le connaît. Nous avons souligné « son être ».

3. *Aperçoit* serait plus juste.

4. Nous avons ajouté « plus tard »; sans cette distinction, la phrase se trouve en contradiction avec ce qui vient d'être dit. Il est probable que tel n'est pas le texte exact du manuscrit; le copiste a dû oublier un membre de phrase qu'il est impossible de retrouver; mais du moins nous en rétablissons le sens, par cette addition.

5. « Et qui ne peut être pensé ou perçu que dans l'espace; mode de coordination des êtres existants, modes, attributs ou qualités de ces êtres », Cousin, 13. Nous avons modifié cette phrase en deux endroits.

6. « D'où suit la réponse à une autre question première », Cousin, 14. Cette question, c'est celle qu'il a précédemment posée et dont il annonçait plus haut le résumé. Il nous a paru nécessaire de le rappeler. Toute cette première partie (à part les réserves faites à la page précédente) se tient. Maine de Biran se demande si le moi, tel qu'il existe aux yeux de sa propre conscience, se saisit comme subs-

sion de l'être pensant, en tant que cet être se pense lui-même, est la pensée d'une substance ou celle d'une force.

§ II. — L'IDÉE DE SUBSTANCE ET L'IDÉE DE FORCE[1]

Tout être est-il substance comme toute substance est être ? Ici s'ouvre le champ des hypothèses et des discussions de mots.

Si l'on nomme substance tout ce qui est conçu, ou cru subsister, durer, rester le même au fond, quand les formes changent, la substance et l'être sont deux mots employés pour exprimer la même notion.

Mais si l'on entend plus expressément par substance le soutien ou le *substratum* de divers produits, attributs ou qualités coexistant ou coordonnés dans l'espace, la substance n'embrassera que la classe d'êtres passifs susceptibles d'être représentés ou conçus sous cette forme, ou sous ce mode de coordination ; et il sera vrai de dire, d'abord, que nulle substance ne peut s'apercevoir ni même se supposer elle-même à ce titre d'objectivité absolue et de plus, que nous pensons et entendons une classe d'êtres à qui la réalité appartient éminemment, qui ne sont plus des substances[2].

tance. Il montre qu'il n'y a point d'aperception immédiate interne de la substance. — » Comment donc pouvons-nous savoir qu'il y a des substances ? « C'est qu'on peut entendre la substance comme force virtuelle. En ce sens, l'unité et l'identité, c'est-à-dire la permanence dans le temps, constituent les véritables attributs de la substance : elle cesse d'être considérée comme une collection d'attributs coordonnés dans l'espace.

1. Nous ajoutons nous-même ce titre. Au lieu de partir du moi, Maine de Biran comme il vient de l'annoncer page 44 (tâchons de poser les questions premières, etc.), part maintenant des idées de substance et de force. Il semble que ce développement soit indiqué plus haut, en partie du moins, lorsqu'il dit page 38. « Réciproquement tout ce que le sujet pensant conçoit et exprime comme étant dans la substance (l'âme ou le corps), il l'affirme d'un autre être que de lui-même ». Ce point de vue n'est pas celui de Maine de Biran, mais le point de vue ontologique, où se placent les systèmes *a priori*. « Ce point de vue, dit-il, pourrait être celui de l'intelligence suprême », « ce n'est pas le commencement ni peut-être même la fin de la science de l'homme », p. 47. Toute la valeur des idées de substance ou de force qui servent de base à ces systèmes dérive du reste de leur origine. Maine de Biran par une autre voie va aboutir aux mêmes conclusions que dans le développement précédent.

La transition se trouve page 44. « Résumons tout ceci, *et tâchons de poser les questions premières au sujet de la substance et de la force.* »

2. Nous avons changé la ponctuation. Dans l'édition Cousin on coup

Les êtres sont les forces, les *forces*[1] sont les *êtres;* il n'y a que les êtres simples qui existent réellement à leurs titres de forces ; ce sont aussi les *véritables* substances existantes, car les composés ou les qualités phénoméniques qui les constituent n'existent pas substantiellement[2], mais par ce qui n'est pas eux savoir : par les forces ou par les êtres simples dans lesquels ils se résolvent et qui constituent toute leur réalité intelligible.

Dans cette manière[3] d'entendre la *substance* et la *force* identifiées l'une à l'autre, les deux notions se réduisent à une seule exprimée sous deux termes différents compris sous le genre le plus universel : l'être.

Ce point de vue ontologique[4] pourrait être celui de l'intelligence suprême contemplant les mondes qu'elle a créés et voyant les abstraits dans les *concrets*, etc.[5].

Ce n'est pas là le commencement ni même peut-être la *fin* de la science de l'homme.

Leibnitz[6] l'a dit supérieurement sans songer qu'il faisait, par

cette phrase en deux, on écrit à la ligne « après sous ce mode de coordination », 14. Il nous semble plus rationnel et plus clair de n'écrire à la ligne (ce que ne fait pas Cousin) qu'après, « qui ne sont plus des substances ». C'est en effet le développement d'une autre idée qui commence, et qui n'est pas relié, dans les termes mêmes, au précédent. Il est d'autant plus nécessaire de les relier en une certaine mesure par la ponctuation.

1. Nous avons le manuscrit des lignes qui suivent.

2. Nous lisons dans l'édition Cousin, « n'existent pas substantiellement par eux-mêmes ». Dans le manuscrit Maine de Biran avait d'abord écrit 15, « n'ont point d'existence par eux-mêmes », puis sans le rayer, il a écrit au dessus : « n'existent pas substantiellement ». Cette phrase dans sa pensée devait évidemment remplacer l'autre.

3. Le copiste écrit de sa propre initiative, car il n'y a rien dans le manuscrit qui l'y invite : « *En adoptant* cette manière », 15.

4. Le copiste a supprimé « ontologique » qui est écrit en toute lettre, et écrit à la place : *aussi élevé* qui est rayé, 15.

5. Le copiste a oublié « dans » ; « voyant les abstraits, les concrets », p. 15, Cousin.

6. Le texte de l'édition Cousin est très différent. « Leibnitz paraît être profondément dans le sens de Descartes, quand il dit « que l'âme humaine ne conçoit les êtres qui sont hors d'elle qu'au moyen des choses qui sont en elle-même (*externa non cognoscit nisi per ea quæ sunt in semetipsa*) : « savoir par ces notions premières régulatrices sous lesquelles le sujet pensant intérieurement se pense lui-même et exprime ou entend la réalité de son être propre.

L'âme ne conçoit donc la réalité des choses du dehors aux titres de substances modifiables ou de forces actives, qu'autant qu'elle existe, se

là, la plus forte critique de son système : « L'âme humaine ne connaît les choses ou les êtres du dehors qu'au moyen des idées formelles ou régulatives sous lesquelles elle s'aperçoit ou s'entend elle-même » (*externa non cognoscit nisi per ea quæ sunt in semetipsâ*). Donc le moi ne peut connaître hors de lui ce qu'il appelle *substance* ou *force* autrement qu'il ne s'apparaît ou ne s'entend lui-même intérieurement au même titre. Ce qui nous ramène au vrai point de départ, à celui que Descartes saisit de prime abord, sans s'y fixer (?), au fait primitif de la conscience.

Il y a entre ces deux notions une différence[1] essentielle que Descartes a entièrement méconnue et que Leibnitz a négligée quoiqu'elle ressortît pleinement de son système.

La substance est-elle le soutien passif d'attributs, modes ou qualités sensibles coexistantes, groupées ensemble et représentées dans l'espace ? On ne peut la concevoir et l'exprimer ainsi que sous la raison de matière.

En faisant abstraction de l'espace, entend-on encore la substance comme le sujet commun, le soutien d'attributs purement intérieurs, de tous les modes[2] : actes, sensations, idées, qui coexistent dans le sujet pensant où ils sont réunis par une sorte de lien substantiel ? Dans ce second[3] cas, la notion de substance pourra n'être plus entendue que sous raison logique après l'avoir été d'abord sous raison de matière.

conçoit ou se pense aux mêmes titres, et qu'elle-même peut exprimer sous la même dénomination universelle les choses externes en elles-mêmes », Cousin, p. 15, 16.

Nous ne lisons rien de pareil dans le manuscrit. On peut supposer que le copiste, devant les obscurités que présente en cet endroit le texte du manuscrit, aura consulté Maine de Biran, qui lui aura présenté une rédaction différente. Mais que vaut une telle supposition ? Nous préférons donner le texte du manuscrit qui s'accorde bien mieux avec ce qui précède. En marge de ce texte, il y a une troisième leçon, écrite au crayon et à peu près illisible. Nous l'avons négligée. Ce que nous avons pu en déchiffrer nous permet d'affirmer qu'elle ne diffère que par l'expression du texte que nous avons adopté. A partir de cet endroit, le manuscrit nous fait défaut jusqu'à la page 21 de l'édition Cousin.

1. Les modifications faites dans le paragraphe précédent nous entraînent à modifier le début de la phrase qui suit dans l'édition Cousin : « Sur quoi il y avait une différence, etc. »

2. Nous lisons dans l'édition Cousin « d'attributs purement intérieurs, de tous actes, modes, sensations, idées », 16. La leçon que nous proposons est plus claire.

3. « Dans ce premier cas », Cousin, 16 ; c'est évidemment une erreur. Nous changeons également la ponctuation.

Or comme ce n'est ni sous l'une ni sous l'autre raison que le sujet pensant *moi* aperçoit ou entend la réalité propre de son être, il faut conclure de ces deux choses l'une, ou que la substance n'a aucune réalité extérieure ou intérieure; ou qu'en lui attribuant un caractère réel, universel et nécessaire, cette notion ne pourrait du moins avoir son principe ou son type exemplaire dans le moi lui-même.

D'où il suit que si la notion de substance n'était donnée ou suggérée primitivement à l'âme par le dehors, jamais le sujet pensant ne la tirerait de son propre sein; il ne concevrait jamais sous son être propre [1], et à ce titre objectif absolu les existences étrangères.

Il en est tout autrement pour la notion de force ou de cause agissante, dont on peut dire véritablement que si elle n'était pas donnée primitivement, au dedans de nous-même[2],ou si elle ne s'identifiait pas complètement avec l'existence du *moi*, il serait à jamais impossible de concevoir ou de penser à ce titre-là aucune existence réelle.

Si[3] vous supposez donc la réalité absolue de [la notion de substance sous laquelle le sujet pensant entend toute existence durable, y comprise la sienne, ou celle de l'âme, de la chose

1. « Il ne concevrait jamais à ce titre objectif absolu et sous son être propre », Cousin, p. 17. Ce que Maine de Biran veut prouver, c'est qu'il ne concevrait jamais sous son être propre, etc. Il faut donc intervertir l'ordre de ces deux membres de phrase.

2. « Si elle n'était pas une donnée primitive au dedans de nous-même », 17, Cousin. Cela est mal dit. Il y a probablement : si elle n'était pas donnée primitivement.

3. Le texte publié par Cousin est inintelligible : « Supposez donc la réalité absolue de la notion de substance sous laquelle le sujet pensant entend toute existence durable, y comprise la sienne ou celle de l'âme, de la chose pensante objectivement.

Il faudra dire : 1° que le *moi* pense ou entend la réalité de son être substantiel comme il pense ou entend toute réalité des autres choses hors de lui, et tout autrement qu'il aperçoit son être propre dans le fait intérieur de conscience, car ce fait consiste précisément en ce que le *moi* individuel se met en dehors de tout ce qui est chose ou substance; 2° qu'au contraire le moi pense ou entend la réalité absolue de toutes les forces de la nature ou comme il entend et parce qu'il entend la réalité de sa force... » Cousin, p. 17. Nous croyons que la division que Maine de Biran établit par ses mots 1° et 2°. se réfère à la distinction des notions de substance et des notions de force, qu'il est nécessaire de mentionner dans le texte. Il est probable que cette distinction que nous avons expressément énoncée se trouve dans le manuscrit.

pensante conçue[1] objectivement, il faudra dire que le *moi* pense ou entend la réalité de son être substantiel, comme il pense ou entend la réalité[2] des autres choses hors de lui, et tout autrement qu'il aperçoit son être propre dans le fait intérieur de conscience, car ce fait consiste précisément en ce que le *moi* individuel se met en dehors de tout ce qui est chose ou substance. Il faudra dire au contraire si vous supposez la réalité absolue de la notion de force, que le moi pense ou entend la réalité absolue de toutes les forces de la nature comme il entend et parce qu'il entend la réalité de sa force, et aussi comme il aperçoit et parce qu'il aperçoit immédiatement sa force individuelle dans l'effort qu'il crée, dans le mouvement ou l'acte libre quelconque que sa volonté seule fait commencer et qui ne commencerait pas sans elle.

De là, ressort le défaut essentiel et le caractère hypothétique du principe de Descartes, à savoir : qu'il appelait la réalisation nécessaire d'une abstraction[3], pour pouvoir servir de base à la science.

Lorsque par « *je pense* » j'entends, « je *veux*, j'*agis*, j'*aperçois mon effort*, je *sais que j'agis*, j'*existe pour moi-même au titre de force individuelle*, je puis conclure directement : donc je suis réellement et directement une force agissante[4].

Pour que le principe énoncé sous cette forme de raisonnement ait toute sa valeur, je n'ai pas besoin de recourir comme auparavant au terme moyen[5] : tout ce qui existe réellement

1. « De la chose pensante objectivement », Cousin. Il y a un mot omis : conçue ou existant.

2. « *Toute* réalité des autres choses hors de lui », Cousin.

3. « De là ressort le défaut essentiel et le caractère hypothétique du principe de Descartès qu'il appelait une réalisation nécessaire pour pouvoir servir de base à la science », Cousin. La phrase est inintelligible par suite de l'omission d'un mot que nous supposons être : abstraction. — Elle est mal construite. — « De là » se rapporte à ce qui suit. Nous l'avons indiqué en ajoutant : à savoir.

4. Le texte de l'édition Cousin est inintelligible : « Parce que je pense, j'entends, je veux, j'agis, j'aperçois mon effort, je sais que j'agis, j'existe pour moi-même au titre de force individuelle ; donc je suis réellement et absolument une force agissante », p. 18. Il est probable qu'il faut lire : « lorsque par, « je pense », j'entends » je veux, etc. Quant à l'addition que nous faisons à la fin de la phrase elle, ne correspond probablement pas au texte du manuscrit, mais la construction grammaticale l'exige, et elle est bien conforme à la signification du passage.

5. Nous avons mis (:) au lieu de (;) qui se trouve dans l'édition Cousin, p. 18.

est force, ce qui introduirait un élément hypothétique dans l'expression d'un principe évident par lui-même. En effet, il y a immédiation entre l'aperception immédiate de la force constitutive de *moi* et l'idée[1] ou la notion de mon être au titre de force absolue, par la raison que je pense et entends la réalité absolue de mon être, de la même manière que j'aperçois ou sens immédiatement l'existence individuelle et actuelle du moi.

Il en est tout autrement quand j'affirme que je suis une chose pensante, une substance, un soutien de qualités sensibles ; je ne puis conclure en ce cas immédiatement de ce que je pense que je suis[2] une telle substance, à moins que je ne conçoive intérieurement ce principe hypothétique : que tout ce qui existe réellement est substance au même titre nominal ; or, ce principe ne peut se lier à l'existence réelle du sujet pensant que par un intermédiaire logique ou vrai ; car les deux termes ne sont pas de même nature ni de même source ou de même fondement dans le sujet qui pense son être et les autres existences.

Tout est donc inverse et opposé entre les deux principes et tout doit l'être en effet ; car rien de plus opposé que l'activité et la passivité[3], que la force agissante ou modifiante et la substance purement réceptive.

Concevoir[4] et exprimer l'âme humaine sous la notion universelle et objective commune à tous les êtres de la nature, c'est bouleverser et détruire le monde intérieur, c'est suivre la pente qui entraîne invinciblement au système de l'unité absolue.

1. « L'idée de la notion de mon être », Cousin, 18. Il faut évidemment lire : l'idée ou la notion.

2. « Sois » Cousin, 19.

3. « Que l'activité passive », Cousin, ce qui est absurde. Nous supposons qu'il y a dans le manuscrit « que l'activité et la passivité, » p. 19.

4. Nous avons supprimé les six lignes suivantes de l'édition Cousin, dont il nous est impossible d'apercevoir le lien avec ce qui précède et avec ce qui suit : « Si l'on dit avec Leibnitz : « Comment saurions-nous qu'il y a des forces ou des causes dans la nature, si nous n'étions pas nous-mêmes des forces ? » On n'est pas moins fondé à dire : Comment saurions-nous que nous sommes des substances s'il n'y avait rien au dehors qui vînt suggérer cette notion à notre être propre ? » On saisit au contraire le lien des idées, si l'on supprime ce passage. On ne pourrait le justifier qu'en faisant, avant et après, des additions qui nous paraissent plus hardies que la suppression. Il nous paraît préférable de l'écrire en note.

Concevoir et exprimer l'âme humaine au titre subjectif du moi individuel, tel qu'il se manifeste, c'est concevoir ce qui est compris dans le fait de conscience. A la vérité, si l'on franchit trop brusquement le passage du concret à l'abstrait ou qu'on identifie, comme l'a fait Descartes, la notion universelle au fait individuel, on risquera de spiritualiser le monde extérieur des corps, autant qu'on risque de matérialiser le monde intérieur des esprits, en voulant lui appliquer la loi de substance ou la condition d'objectivité absolue.

Mais le principe de la force, en l'étendant même au delà des bornes légitimes de son application psychologique, sauve l'esprit humain de cette pente qui l'entraîne vers le système d'unité, gouffre où vont se perdre toutes les existences individuelles. La pluralité des forces discrètes à l'infini combat victorieusement toutes les hypothèses de l'unité absolue[1] de substance; la personnalité de la force créée, moi, et[2] la personnalité de la force ou cause créatrice, Dieu, garanties l'une et l'autre par le fait primitif de sens intime, restent comme les[3] deux pôles, ou comme les deux phares lumineux qui empêchent l'esprit humain de se perdre entièrement dans le vague de ses pensées, et le préservent des écueils d'une mer si féconde en naufrages.

Les premiers points fixes étant donnés et assurés[4], la pensée peut ou prendre librement son essor et voler d'un pôle à l'autre sans intermédiaire, ou en s'appuyant sur des formes logiques dont elle reconnaît et[5] s'exagère peut-être la puissance, passer régulièrement avec la lenteur et la maturité de la réflexion du premier anneau de la chaîne des êtres ou des

1. « L'hypothèse d'unité de substance absolue », 20. Il faut probablement lire « de l'unité absolue de substance ». L'hypothèse panthéiste se trouve par là clairement désignée.

2. Il y a dans Cousin « de la personnalité de la force » pour « et la personnalité », etc.

3. « Ces deux pôles » Cousin, au lieu de *les*, etc.

4. « Le premier point fixe étant donné », Cousin, 20.

5. « La pensée peut prendre librement son essor et voler d'un pôle à l'autre sans intermédiaire ou en s'appuyant sur des formes logiques, dont elle reconnaît et s'exagère peut-être la puissance, et passer régulièrement, » etc. Cousin. Ainsi construite la phrase est difficile à entendre. La leçon que nous proposons nous semble s'imposer. Dans notre *Essai sur l'Anthropologie* de Maine de Biran », nous avons soutenu la première opinion comme seule conforme à sa doctrine. Selon Maine de Biran l'entendement s'exagère en effet sa puissance, lorsqu'il prétend s'élever par une suite d'opérations logiques, du moi à Dieu. Voir le *Commentaire sur les méditations de Descartes*, édition Bertrand.

forces, jusqu'à la cause suprême qui[1] lui donne éminemment son caractère de réalité.

Que l'être pensant conçoive la force dans l'absolu de l'*objet* au titre universel de notion ou dans le fait de conscience au titre individuel du sujet *moi*, le principe conserve sa vertu, il retient la pensée dans ses limites et la ramène de ses excursions les plus hardies aux données primitives et simples, à la vérité irréfragable du fait de sens intime.

Ici se trouve la ligne de démarcation qui sépare le domaine des hypothèses de celui des vérités évidentes par elles-mêmes comme faits d'expérience immédiate interne. Qu'il y ait hors de nous une seule substance passive, concrète, soutien ou lien de modes ou qualités sensibles, qui reste quand ces modes passent ou changent, c'est ce que nous *croyons* et affirmons sans pouvoir le démontrer ni le vérifier par aucun fait d'expérience immédiate. Que cette notion ou croyance soit une donnée primitive, elle n'en est pas moins un préjugé[2] nécessaire si l'on veut, mais dont la raison ne peut justifier le fondement. Aussi tout système qui se place de prime abord sous la loi de substance, n'a pas de défense assurée contre le scepticisme. Descartes dit : je suis une substance ou chose pensante ; le sceptique répond : Montrez-nous d'abord, que[3] ce titre commun de substance ou de chose emporte avec lui quelque réalité absolue ou exprime quelque chose de plus qu'une simple liaison, un mode de coordination de phénomènes sans consistance, etc. Le cartésianisme n'a d'autre recours qu'à la véracité de *Dieu* — tanquam deus ex machina[4].

Mais si je dis : il y a des *forces* absolues dans la nature et que je sois moi-même une de ces forces, j'affirme non pas seulement ce que je crois ou entends, mais de plus ce que je sais[5]

1. Nous avons à partir de là jusqu'à la page 48 de l'édition Cousin, le manuscrit.

2. « Elle n'en est donc pas moins empreinte d'un caractère d'hypothèse ; elle est nécessaire si l'on veut », p. 21. Cette phrase est une invention du copiste. On peut hésiter entre les deux leçons suivantes qui se trouvent également dans le manuscrit : « elle n'en a pas moins un caractère d'hypothèse, nécessaire si l'on veut », ou celle que nous avons adoptée, parce qu'elle est écrite au-dessus de la ligne : « elle n'en est pas moins un préjugé ».

3. « Qu'il y a quelque existence au titre commun de substance ou de chose, ou qui emporte avec soi quelque réalité absolue », Cousin, p. 22.

4. Ces mots latins ont été supprimés par le copiste.

5. « Ce que je veux», Cousin, 22.

ou aperçois immédiatement sans sortir de moi-même ou par la seule conscience de mon effort voulu ou librement exercé.

Si donc la proposition : il y a des substances, n'a qu'une valeur hypothétique [1], comme ne pouvant se fonder sur celle-ci : je suis ou m'aperçois moi-même une substance ; la proposition : il y a des *forces* ou des causes, dérivée ou induite du fait de sens intime ainsi énoncé : je suis une force agissante, a toute la valeur et la certitude infaillible d'un principe.

Tel est donc le *critérium* général et certain de toutes les vérités psychologiques, ce qui les distingue éminemment des notions abstraites et hypothétiques où les systèmes [2] *a priori* cherchent un fondement toujours si mal assuré.

Si mon âme est à son titre réel une substance, dite simple, quoique soit sans cesse réunie en elle une multitude d'attributs ou de propriétés [3], et qu'elle ait une capacité réceptive de modifications simultanées ou successives à l'infini, certainement il n'est pas vrai de dire que je me connaisse ou m'entende au degré même le plus imparfait : non seulement je n'ai aucune idée *adéquate*, claire, simple de ce que je suis ou de ce qu'est mon être en soi : mais lorsque je cherche à m'entendre moi-même à ce titre de substance modifiable, j'entrevois un abime, un chaos où nulle lumière intérieure [4] ne saurait pénétrer.

Pour savoir ce que je suis ou ce qu'est mon *âme*, il faudrait être à la place de Dieu lui-même et me contempler de ce point de vue de l'intelligence créatrice. Comment dire, en effet, quels sont les modes divers qu'une substance pensante est capable de recevoir, ceux qui sont compatibles ou incompatibles avec cette essence mystérieuse qui est le secret du créateur, quelles sont les limites certaines de ses facultés de toute nature, de celles mêmes qui sont comme [5] dans un état de germe imperceptible dont le développement ne saurait avoir lieu que dans un autre mode d'existence. (Si la chenille

1. « N'a qu'une valeur hypothétique, étrangère en tout au fait de sens intime, comme ne pouvant se fonder, etc., Cousin, p. 22. Nous avons supprimé « étrangère au fait de sens intime », qui a été remplacé, quoique non rayé, par les mots qui suivent, et qui sont écrits en marge.

2. « Le système *a priori* », Cousin, p. 23.

3. « Une substance simple, quoiqu'elle se soit sans cesse reconnu à elle-même une multitude d'attributs », Cousin, p. 23.

4. Le mot « intérieure » est omis dans l'édition Cousin, p. 23.

5. Le mot « comme » est omis dans l'édition Cousin.

avait une âme pensante, devinerait-elle les facultés qui se manifesteront[1] en elle dans l'état de papillon ?)

Bacon dit avec fondement : « *Ratio essendi* et *ratio cognoscendi idem sunt* », etc. Si cette proposition a un côté vrai, ce n'est pas dans le sens où l'âme humaine chercherait à se connaître ou à savoir ce qu'elle est au titre de *substance* modifiable, douée de réceptivité[2] et vue de dehors en dedans : là, s'ouvre le champ immense des hypothèses que l'esprit peut croire, mais qu'on ne saurait vérifier. Il n'y a pas de rayon de lumière directe ni réfléchie qui ait accès dans les profondeurs de l'âme ou qui puisse nous[3] éclairer sur ce que peut être ou devenir cette partie substantielle de l'être pensant.

Quant à la force agissante et libre, constitutive de l'individualité personnelle, identifiée avec le moi, elle se connait et s'éclaire elle-même par l'aperception immédiate interne, rayon direct de la lumière de conscience ; elle s'éclaire de plus par la lumière réfléchie de la pensée concentrée sur elle-même ou sur le principe de son activité, dans le passage[4] de la force virtuelle à la force effective, ou dans l'acte volontaire où le mouvement est senti ou perçu comme produit de la cause ou de l'énergie[5] durable qui se manifeste et qui *est* avant, pendant et après sa manifestation. La force virtuelle de l'âme, conçue[6] ou éclairée par la lumière réfléchie, est le *ratio essendi* de la force active et intelligente que j'appelle mon âme, *moi* absolu non manifesté par la conscience ; le *ratio cognoscendi*, c'est encore la même force moi, manifestée[7] par l'aperception immédiate interne de l'effort *voulu* et actuellement exercé.

Ainsi se résolvent toutes les questions de psychologie et de morale : L'âme est-elle réellement active et libre ?... Comment

1. « Qui se manifestèrent », Cousin. Cette phrase est entre parenthèses dans le manuscrit, et précédée de deux lettres que nous n'avons pu déchiffrer, mais qui sont probablement l'abréviation de « par exemple ».

2. « De réciprocité », Cousin, p. 24.

3. Le mot « nous » est omis dans l'édition Cousin, p. 24.

4. « Sur le principe virtuel de son activité dans le passage de la force virtuelle à la force affective, dans l'acte volontaire », Cousin, p. 23. Le texte du manuscrit est embarrassé et difficile à lire.

5. Dans Cousin, il y a *force* qui est rayé dans le manuscrit.

6. « De l'âme comme éclairé par une lumière réfléchie », Cousin, p. 25.

7. « Par la conscience » Cousin, est remplacé dans le manuscrit « par l'aperception », etc.

assurer quels sont les rapports de la force avec les mouvements arbitraires du corps qu'elle s'approprie ?

Ici[1] une métaphysique toute fondée sur la loi de substance et consultant l'analogie avec les choses du dehors, élève des doutes et entoure de nuages la source même de toute évidence.

Je suis une *force libre* précisément comme je suis *moi*, et comme le génie le plus puissant qui se plairait à me tromper sans cesse sur tout ce que je conçois[2], ou crois être de moi, ne saurait faire que je ne sois pas *moi* tel que je me sens ou m'aperçois être immédiatement, il ne peut empêcher que je ne sois pas actif et libre, tant que j'ai la conscience ou le sentiment intime de cette libre activité qui s'identifie au moi lui-même ; et comment pourrais-je me sentir passif et nécessité[3], dans certains modes de mon être, si je n'étais pas véritablement libre et actif dans cet état particulier[4] dont j'ai conscience pendant la veille ?

En vain, me dit-on que ce n'est pas moi qui exécute[5] les mouvements volontaires de mon corps, qu'il n'y a qu'un simple rapport de concomitance[6] ou de succession entre mes vouloirs (confondus mal à propos avec les désirs, les besoins de la sensibilité), et les mouvements de mon corps, que lorsque je veux tel mouvement, une[7] puissance étrangère à moi ou Dieu même intervient pour remuer des organes nerveux et musculaires qui me sont inconnus, etc.

Je répondrai toujours par le fait de conscience qui est pour

1. « Ici *la* métaphysique, toute fondée sur la loi des substances et consultant l'analogie avec les choses du dehors, élève des doutes et *emploie des images* sur la source même de toute évidence », Cousin, p. 25.

2. « Prévois ou crois être de moi », Cousin, un peu plus loin « tel que je suis » pour « que je me sens ».

3. « Dépendant », Cousin, au lieu de « nécessité ».

4. « Habituel », Cousin, au-dessus d' « habituel », il y a un mot difficile à lire qui semble être « particulier ».

5. « Excite » Cousin, p. 26, au lieu « d'exécute ».

6. « Rapport d'harmonie ou de sagesse » au lieu de « rapport de concomitance ou de succession », ce mot concomitance est très lisible ; il n'en est pas de même du mot succession, nous le conjecturons.

7. « Il intervient une puissance étrangère à moi ou Dieu intervient pour mouvoir les organes nerveux et musculaires qui me sont inconnus », p. 26. Cette phrase est inexacte en plusieurs endroits.

moi la source[1] de toute vérité : le moi qui veut est bien le même qui exécute et commence tels mouvements du corps ou les sensations[2] musculaires qui les accompagent, il n'y a là d'autre force en jeu, d'autre puissance en cause que ma volonté, qui est moi. Si c'était Dieu qui remuât mon corps, ce serait lui aussi qui voudrait à ma place ; en ce cas Dieu serait moi ou je serais Dieu, car, c'est une seule et même force qui détermine et produit ou exécute tous les actes ou mouvements que la volonté ou le moi s'approprie.

Ici ressort clairement l'opposition entre le principe de la substance et celui de la force, ou entre les points de vue sous lesquels nous entendons tout ce qui est dit substance ou chose, et le point de vue subjectif interne sous lequel seul nous concevons la force.

En raisonnant *a priori* dans la première hypothèse de l'objectivité absolue, on démontre logiquement que nulle substance complète ne peut agir sur une autre, qu'elle ne peut ni lui communiquer ni en recevoir aucune modification ou manière d'être nouvelle.

La cause suprême créatrice des substances a seule le pouvoir ou la force (de modifier)[3] leur état : nulle substance créée n'a en elle cette force, cette causalité efficiente ; toutes sont également passives et ne peuvent différer entre elles que par le mode de réceptivité.

De là le système des causes occasionnelles où Dieu seul agit à chaque instant pour conserver et produire les divers modes d'existence de chaque être comme il a agi dans le principe pour créer ou produire les existences mêmes. Ou bien encore, toute substance est force ou a en elle une force qui la constitue ; mais cette force dérivée de la cause suprême qui l'a imprimée une fois pour toutes à chaque être, dès[4] sa création, suit nécessairement les lois qui lui ont (été)[5] prescrites dès l'origine, sans pouvoir les changer en aucune manière, soit qu'elle les ignore, soit même qu'elle les connaisse ou s'en

1. « La première donnée » au lieu de « la source ».

2. Lacune d'une demi-page dans le manuscrit, qui reprend à : « En raisonnant *a priori* ».

3. On lit dans le manuscrit comme dans l'édition Cousin « la force, leur état »; il faut évidemment suppléer le mot omis par Maine de Biran. C'est probablement « de modifier ».

4. « Chaque être de sa création ». Edition Cousin, p. 27.

5. Dans le manuscrit le mot « été » est omis.

rende compte, et de là le système de l'harmonie préétablie[1] où nulle substance n'agit hors d'elle, ne donne ni ne reçoit aucune détermination nouvelle, ne produit aucun changement, mais où tout est immuablement réglé à l'avance, prédéterminé[2], de manière que les tendances, appétits, volitions des âmes correspondent exactement et à point nommé aux mouvements des corps, etc.

Tel est le système des *monades*, où l'activité libre du moi, type primordial de toute idée de force semble rentrer sous la loi de cette nécessité fatale[3], qui entraîne les êtres passifs. Mais en vain ce système se met en opposition avec le fait de conscience ; il y est ramené dans les détails par la vertu même du principe d'où il a été tiré, et la vraie psychologie trouve toujours dans le leibnitzianisme bien entendu des données exactes et de précieux éléments.

Sortant[4] donc des hypothèses ou des notions *a priori* pour revenir au fait de conscience et commencer par le commencement, nous disons avec certitude (*certissimà scientià et clamante conscientià*)[5] que la force ou l'énergie qui crée l'*effort* à volonté et détermine le mouvement ou la modification musculaire, est la cause productive de cet acte ou mode qu'elle ne s'attribue à titre de cause qu'en tant qu'elle l'aperçoit, à titre d'effet, dans ce rapport tout subjectif dont les deux termes, encore que coexistants et simultanés, n'en sont pas moins distingués l'un de l'autre, non comme le mode passif est distingué de la substance dans laquelle il est perçu ou senti, mais comme un effet transitoire est distingué de la force qui l'a produit et dont il manifeste l'existence[6].

De là par une induction légitime (ou légitimée comme nous le verrons) la réalité du principe absolu ou de la notion universelle et nécessaire de cause, où l'idée de la force, prise dans la

1. « Le système de l'harmonie », Cousin, 27. Le mot « préétablie » a été omis par le copiste.

2. Le mot « prédéterminé » est omis dans l'édition Cousin.

3. De même pour l'expression : « de cette nécessité fatale », p. 28, 3.

4. « Partant donc », Cousin.

5. Omis dans le texte de Cousin.

6. Nous avons modifié en plusieurs endroits le texte de l'édition Cousin et donnons le texte authentique; « dans ce rapport tout subjectif dont les deux termes coexistants et simultanés ne sont pas moins distincts l'un de l'autre, non comme mode passif et distingué de sa substance, dans laquelle il est perçu ou senti, mais comme un effet transitoire distingué de la force qu'il a produit », Cousin, p. 28.

causalité[1] de l'âme manifestée à elle-même par l'effort qu'elle veut et opère, est transportée d'abord au moi absolu, à l'âme qui existe à titre de force virtuelle qui était avant et qui est après l'aperception interne du vouloir, ou de l'effort déterminé, c'est-à-dire à la force virtuelle en soi telle qu'elle est aux yeux de l'intelligence suprême d'où elle émane, mais non pour elle-même, qui ne s'aperçoit comme elle n'existe intérieurement qu'en tant qu'elle agit ou se détermine.

Or, cette notion de force absolue convient non seulement à l'âme humaine en soi, à titre de force intelligente ou morale, mais encore à toute cause[2], force motrice, de quelque manière qu'on l'entende, en jugeant sa nature (*a posteriori*) [3], d'après les effets *physiques*, organiques, vitaux ou moraux, qui manifestent chacun la présence d'une cause ou force appropriée à la classe de faits[4] dont il s'agit.

Sur quoi, il faut bien prendre garde à ne pas confondre la notion indéterminée de la cause ou force en soi, dont[5] nous ne pouvons nous empêcher de croire la réalité absolue, et l'idée ou la représentation particulière[6] de ce que peut être cette cause relativement à nos moyens de *connaître* ou de nous représenter objectivement les existences particulières ; en ce sens, il est vrai de dire que nous n'avons l'idée ou la connaissance. d'aucune force[7] autre que celle du moi, manifesté[8] immédiatement à la conscience, à l'aide d'un sens spécial que nous caractériserons bientôt plus expressément, mais cela n'empêche pas que nous n'affirmions avec une croyance[9] intime, l'existence réelle de la cause efficiente de tout mouvement qui commence dans l'espace ou le temps, en y comprenant ceux qui s'opèrent en nous ou dans notre organisation, sans nous ou sans le sentiment de notre force propre.

1. « Prise dans l'âme », Cousin, p. 29.

2. Mot omis.

3. Mot omis.

4. Dans l'édition Cousin on lit « sujets » au lieu de « faits ».

5. « Que » pour « dont », p. 29.

6. « Les représentations » pour « la représentation particulière ».

7. Il y a dans le manuscrit comme dans l'édition Cousin, « aucune force externe », il faut supprimer « externe ».

8. « Qui se manifeste ». Cousin, pour « manifesté ».

9. « Avec la conscience intime », Cousin. Nous lisons au-dessus du mot certitude qui est rayé, le mot « confiance », et au-dessous, « croyance », mais non « conscience », qui constitue un véritable contre-sens.

La croyance et la science étant ainsi distinguées, il y a toujours lieu à la vérité de demander si elles sont indivisibles, ou primitivement liées l'une à l'autre[1]; et dans le cas contraire, comment se fait le passage, s'il y en a un, entre le moi de la conscience et le moi absolu, ou entre le *fait* de l'existence individuelle aperçue ou sentie et la *notion* de l'*âme* dont nous ne pouvons nous empêcher de croire la réalité durable ?

Mais l'âme une fois conçue à son titre absolu de cause ou force distincte de tout terme d'*action* ou du corps inerte, comme de l'action même ou du mouvement qu'elle réalise, la notion[2] de cause a dès lors tout le caractère de généralité dont elle est susceptible; elle embrasse sous elle toutes les forces ou causes de l'univers qui sont entendues[3] au même titre où l'âme est conçue en elle-même et sans sa liaison avec le corps.

Voilà pourquoi Descartes dit avec génie, que si nous pouvions *connaître* cette liaison de l'âme et du corps, nous connaîtrions tout, nous entendrions à fond[4] la nature des substances et des forces et le comment de leurs relations; mais il faut bien entendre qu'en ce cas notre *humanité* même disparait et l'intelligence qui verrait séparément les deux termes qui ne sont donnés[5] à l'homme que sous la relation dont il s'agit, serait nécessairement autre que le *sujet* même qui n'existe et ne se connait que sous ce rapport.

C'est une pensée profonde que d'avoir vu le secret de la communication des substances, renfermé dans celui de la liaison de l'âme et du corps, mais il fallait faire un pas de plus et voir cette liaison même de l'âme et du corps exprimée ou manifestée de la seule manière dont elle puisse l'être, savoir : non point sous la relation objective d'un attribut, indéterminé comme la pensée ou d'une modification sensible quelconque à la substance modifiée, mais bien sous la relation subjective

1. « Indivisibles ou primitives, liées l'une à l'autre », Cousin, p. 30.

2. « La réalité de cause » au lieu de « la notion de cause ».

3. « Causes de l'univers, et leurs relations avec les phénomènes qui sont entendus au même titre où l'âme est connue en elle-même... » Cousin, 30. Cette phrase est inintelligible. Dans le manuscrit « et leurs relations avec les phénomènes » se trouve entre deux croix. Il faut donc ou le rayer ou le mettre entre guillemets. En tout cas le reste de la phrase se rapporte au mot cause non au mot phénomène.

4. Ce mot est omis dans l'édition Cousin.

5. « Ces deux termes donnés à l'homme sous cet unique rapport », Cousin, p. 31.

d'un effet, immédiatement senti comme tel, à la cause ou force productive qui s'aperçoit elle-même dans son produit[1].

La notion de cause et celle de *substance* même, prise pour la force *virtuelle*, étant ainsi ramenées à un fait primitif de sens intime et au sens immédiat de l'effort, il ne s'agit plus que d'observer soigneusement la ligne de démarcation qui les sépare[2].

1. Maine de Biran tire un trait sous ce développement pour marquer qu'il est fini. Tâchons de le reconstituer en montrant le lien des idées. Il s'agit du premier problème de la philosophie, du problème de l'origine, de la nature et de la valeur de l'idée d'existence, mais Maine de Biran se borne à poser les questions, et à indiquer les solutions avec toutes les conséquences qu'elles entraînent. Il a montré dans le développement précédent que le moi ne s'apercevait pas immédiatement lui-même comme substance. Il se place maintenant au point de vue ontologique (qui n'est pas le sien). Part-on de l'idée de substance entendue sous raison de matière ou sous raison logique ? Il faudra dire que le moi entend la réalité de son être tout autrement qu'il s'aperçoit par la conscience. Au lieu de partir d'une vérité, on part d'un principe hypothétique, et on se trouve exposé sans défense aux attaques des sceptiques. Non seulement on ne peut pas nous dire avec certitude ce que nous sommes et ce que nous serons, mais on nie ce que nous savons certainement : l'existence de la liberté et l'action de la volonté sur le corps. Part-on de l'idée de force ? On se conçoit tel qu'on s'aperçoit. En concevant toutes choses sous cette idée, on risque, il est vrai, de spiritualiser le monde des corps, comme, dans la philosophie de la substance, on matérialisait le monde des esprits ; mais ce danger qu'il est du reste facile d'éviter est bien moins redoutable que l'autre ; car dans le dynamisme les vérités fondamentales : l'existence du moi et celle de Dieu, sont garanties, et avec l'existence du moi, sa liberté, et son action motrice. La conclusion qui dérive de cette comparaison de l'idée de substance et de l'idée de force, c'est que celle-ci tire toute sa valeur, c'est-à-dire sa vérité, de son origine. Il faut donc abandonner les hypothèses où se placent d'emblée les systèmes *a priori* et partir des faits ou plus exactement du fait primitif. Il ne faut pas aller des notions aux faits, mais des faits aux notions. La vraie méthode de la philosophie est non la synthèse déductive, mais l'analye réflexive. Ce changement de méthode n'a pas pour résultat de supprimer les problèmes philosophiques, mais de les transposer. Le psychologue devra expliquer comment se fait le passage des faits de sens intime aux notions, de la science à la croyance ; et ce problème enveloppe lui-même tous les problèmes de la connaissance. Avant de l'aborder d'une façon positive et de son propre point de vue, Maine de Biran prend prétexte d'une pensée de Locke, qui a pressenti la vérité s'il ne l'a pas clairement et distinctement conçue, pour insister encore sur l'opposition du point de vue psychologique, avec le point de vue des métaphysiciens et des physiologistes systématiques. et déterminer dans ses traits essentiels le fait primitif qui est le vrai fondement de la philosophie.

2. Il y a dans le manuscrit, au bas de la page, « qui sépare ». Il est

§ III. — LE VÉRITABLE PRINCIPE DE LA PHILOSOPHIE

Locke a très bien exprimé le principe [1], sans l'entendre dans sa profondeur et aussi sans [2] l'appliquer au fondement d'une véritable science psychologique.

« L'aperception ou la *conscience* est la seule *caractéristique* des opérations ou des modes qui doivent réellement [3] être attribuées à l'âme. »

On n'est donc pas fondé à dire que c'est l'âme même, la substance pensante qui sent, agit ou opère tant que les impressions reçues ou les mouvements exécutés dans l'organe demeurent étrangers à la conscience ou que l'âme, sujet d'attribution hypothétique des sensations ou *motions animales* ne sait pas, n'apérçoit pas que c'est elle-même (au titre de *moi* individuel) qui sent les impressions et opère les mouvements par son vouloir constitutif, et par l'effort où elle se manifeste intérieurement comme cause [4]

Ainsi [5], attribuer à l'âme tout ce qui se fait dans le corps humain en vertu de forces vitales [6], sensitives, animales (non-moi), dire que le même sujet qui sent, pense et agit avec la conscience que [7] c'est lui qui veut et opère est encore le même qui opère sans le savoir ni le vouloir, dans les fonctions obscures de l'organisme [8] les mouvements automatiques de l'instinct animal, c'est intervertir le rapport de causalité, le dépla-

probable que la suite de la phrase se trouvait sur une feuille qui a disparu. Il est possible enfin que, sur cette feuille manquante, il y eût un développement, ou du moins une phrase établissant la transition entre ce qui précède et ce qui suit. Il semble bien qu'il y ait une lacune dans le texte de l'édition Cousin.

1. Le principe, c'est vraisemblablement le « je pense » bien entendu, c'est-à-dire comme l'expression d'un fait de sens intime, non d'une notion métaphysique.

2. « Aussi » est omis dans l'édition Cousin.

3. « Nécessairement », édition Cousin, 32.

4. « Comme cause », omis.

5. « Ainsi » omis.

6. « Forces vitales ou sensitives animales », Cousin.

7. « Le même sujet qui sent agit, et pense avec la conscience qu'il veut et opère, est encore le même qui opère sans le savoir ni le vouloir dans les fonctions obscures de l'organisation et les mouvements automatiques de l'instinct animal » Cousin, p. 32.

8. « Organisation » Cousin.

cer de sa seule base vraie[1] : c'est substituer à ce fait une hypothèse contradictoire.

Aussi ceux qui disent, comme Stahl, que l'âme pensante fait tout dans l'organisation humaine, se mettent-ils en opposition plus ouverte encore avec les premières vérités psychologiques que ceux qui disent que l'âme ne fait rien ou qu'elle n'*agit* sur le corps en aucun cas, pas plus dans les actes volontaires dont le *moi* se sent cause que dans les mouvements vitaux et les impressions organiques où il est le plus complètement étranger.

L'influence *physique* ou l'action directe que l'*âme*[2] (force agissante qui se connaît) exerce sur les parties de l'organisation qui lui sont naturellement soumises, n'est point une hypothèse ; c'est l'expression même du fait de conscience, de l'existence même du moi humain, et de la double réalité que ce fait renferme : savoir, de la force *absolue* de l'*âme* en rapport avec la *substance matérielle* du corps sur qui cette force se déploie, données sous le rapport de causalité personnelle, en tant que ce rapport immédiatement aperçu comme fait actuel de sens intime devient l'objet de la pensée ou que la liaison des deux termes est entendue et exprimée par l'être pensant au même titre objectif où il se pense et s'entend lui-même, quand il dit : Je suis une *chose*, etc.[3]. — Que si[4] l'*influence physique* ou l'action directe de la force de l'âme sur le corps est généralisée au delà des bornes déterminées par le fait de sens intime ou la conscience de l'effort, je dis que l'hypothèse est plus inadmissible, plus opposée encore aux principes psychologiques que les systèmes qui dénient[5] toute influence directe et immédiate de la force pensante sur les mouvements du corps.

Les uns et les autres confondent le désir et le vouloir.

Les métaphysiciens systématiques qui refusent aux créatures toute force[6] productive ou causale dans les mouvements ou actes déterminés par le vouloir le plus exprès, identifient ou

1. « Le déplacer de la base seule qu'il a dans le fait de conscience », Cousin.

2. Mot omis dans l'édition Cousin, p. 33.

3. Phrase embarrassée qui est pourtant copiée exactement. « données sous le rapport, », etc. se rapporte à la force absolue de l'âme et la substance matérielle du corps.

4. « Mais si », Cousin.

5. « Que le système qui dément », Cousin, p. 34.

6. « Qui refusent aux créatures toute action productive », Cousin, p. 34.

confondent ce vouloir de l'âme et l'effet interne qui l'accompagne avec le désir ou le vœu de l'âme qui aurait pour objet un événement extérieur indépendant d'elle, accompli à point nommé et à souhait[1], comme dans l'hypothèse de Bayle, où une girouette animée serait[2] mue au gré des vents comme elle le désire, sans exercer aucune influence directe ou efficace sur le mouvement. Les exemples ne manquent pas en effet où divers mouvements ou changements sensibles s'effectuent dans le corps par suite de quelque affection ou imagination vive représentée à l'âme sans qu'il y ait vraiment aucune action exercée de la part de l'âme, ou, ce qui est la même chose, sans qu'il y ait effort, aperçu ou voulu.

Mais c'est précisément parce qu'il en est ainsi, tant que l'âme est bornée à désirer et à sentir des modifications indépendantes d'elle, et où elle se sent passive, qu'il faut reconnaître son influence causale dans tout ce qui n'arrive en elle ou dans son organisation qu'autant qu'elle *veut* comme elle veut et fait[3] l'effort nécessaire pour le produire[4].

En effet, dans l'hypothèse de Bayle où l'on conçoit un être sentant mû à point nommé, comme il désirerait, ou par une sorte d'harmonie préétablie entre ses affections, ses besoins ou ses désirs et les mouvements de son corps, il n'y aurait rien de semblable à l'effort libre ou au pouvoir, à l'énergie que nous sentons en nous-même et qui constitue notre existence, notre propriété personnelle. En admettant même qu'un tel être[5] pût avoir quelque sentiment obscur de personnalité, il est

1. « A point nommée et au moment même où elle le désire », Cousin, p. 34. On lit dans le manuscrit « à point nommé et à souhait, et au moment même où elle le désire ». « A souhait » est écrit au-dessus de la ligne et a été ajouté après, probablement pour remplacer « au moment où elle le désire » qui n'a pas été rayé.

2. « Où une girouette animée est mue », p. 34.

3. Dans l'édition Cousin, nous lisons « ait l'effort », p. 35. C'est probablement une faute d'impression ; il est difficile de dire dans un grand nombre de cas, si les erreurs que nous relevons doivent être imputées au copiste ou à l'éditeur.

4. Le paragraphe qui suit ne se trouve pas dans le manuscrit : le paragraphe qui précède se termine pourtant au milieu d'une page ; on n'y relève aucun renvoi. On peut supposer que Maine de Biran est intervenu à ce moment-là pour se rendre compte du travail de son copiste, et qu'il lui a dicté ce passage complémentaire. Ce qui peut encore le faire supposer, c'est qu'on ne relève aucune faute dans cette page.

5. Nous lisons « état » dans l'édition Cousin, p. 35, ce qui peut être une faute d'impression.

impossible de concevoir comment de l'accord le plus parfait, le plus intime entre des désirs et des mouvements sentis sans aucun effort, c'est-à-dire involontaires, on pourrait dériver quelque idée ou notion de pouvoir, de force productive ou de cause efficiente, telle que nous l'avons immédiatement de nous-même et médiatement des êtres ou des choses auxquels nous attribuons le pouvoir de nous modifier.

Quant aux physiologistes systématiques qui prétendent que l'âme fait tout, ils transportent au contraire par hypothèse l'activité du *vouloir* aux désirs, aux appétits les plus passifs, aux tendances animales les plus aveugles. Par là[1] tout se trouve réduit en effet à l'*unité de nature* ou de force. Cette force unique est dite opérer en tout avec la même intelligence, exercer toujours la même activité : mais une force intelligente, active, qui ne se sait pas sentir[2], ni agir, n'est pas celle qui constitue la personne humaine ; et tout ce qui est affirmé d'un sujet physiologique où l'organisme et la pensée, la passion et l'action[3], l'animalité et l'humanité, sont identifiées et confondues sous un seul principe, est tout à fait en dehors de la science de nous-même.

Reprenons[4] le principe de Locke. L'aperception interne est la seule caractéristique des attributs qui appartiennent à l'*âme*, savoir au *moi absolu*, quand il se manifeste ou s'actualise au titre de personne par l'aperception ou la conscience. Nous ajoutons maintenant[5], et c'est ce que Locke n'a pas dit, qu'il n'y a d'aperception immédiate que dans l'exercice de la force active, lorsqu'elle[6] commence un mouvement, un mode quelconque, sans être déterminée, provoquée ou contrainte[7] par aucune impression externe ni rien d'étranger à elle.

La réaction sensitive motrice, sous l'action de l'instinct, n'est pas l'action constitutive du moi ; celle-ci seule s'aperçoit immédiatement dans la libre détermination et le sentiment d'un effort[8]

1. « Là », Cousin, p. 35.

2. Mot omis dans l'édition Cousin.

3. Mot omis dans l'édition Cousin.

4. « Reprenons maintenant », Cousin, p. 36. « Maintenant » n'existe pas dans le manuscrit.

5. Il existe au contraire à cet endroit, tandis qu'il est omis dans l'édition Cousin.

6. « Qui cause et qui commence », Cousin,

7. Ces deux mots sont omis dans l'édition Cousin.

8. « D'un effet qui implique la cause moi », Cousin, p. 36.

qui implique la cause à laquelle il se rapporte. La
tion motrice provoquée par des impressions internes
sensations animales n'emporte avec elle aucune aper
ni conscience au degré le plus bas, et la distinct
degrés par lesquels on entendrait faire passer une se
organique ou animale pour la transformer en pens
volonté, est une suite de cette hypothèse illusoire qu
venons de signaler comme opposée aux premières loi
physiologie[1], dont elle emprunte vainement le langa
physiologie a beau faire, il est à jamais impossible de
former la *passion* en *action*, les mouvements organiq
actes volontaires, les sensations animales en percept
idées intellectuelles, le *non-moi* en[2] moi, etc.[3].

Le sens de l'effort est celui de la *causalité* et aussi de l'
dualité personnelle ; il a même étendue et mêmes limit
l'action de la force motrice de l'âme ; il est un comm
force est une ; la pluralité et la diversité ne sont qu
les organes qui lui sont soumis[4].

Les contractions musculaires par exemple et l'esp
sensation *sui generis* qui leur correspond se localisen
chaque organe que la volonté met en jeu : mais l'effort
localise pas, et, comme l'a très judicieusement remar
philosophe, nous n'attribuons pas aux membres le vo
l'effort comme nous leur rapportons le mouvement o
pression sensible qui accompagne le jeu de ces organes

Pourquoi ? parce que ce sens de l'effort[5] voulu est c
moi lui-même qui ne s'attribue à aucune autre chose
l'effet[6] produit est hors de la cause qui le produit au
lui être inhérent comme le mode l'est à sa substance.

Le sens de l'effort s'unit de diverses manières aux diffé
espèces de sensations externes, et cette union exprime
que prend l'activité de l'âme aux sensations dont il s'agit
suite le lien qui unit le *moi* aux diverses impressions sen
ou animales. De là aussi la conscience ou l'idée de *se*

1. « Psychologie », Cousin.
2. « Le non-moi *au* moi », Cousin, p. 37.
3. Il y a dans le manuscrit deux pages qui ont été supprimée
copiste, quoiqu'elles ne soient pas rayées. Mais le contenu et les
sions mêmes se retrouvent dans les pages qui suivent. Cela e
néanmoins que le lien des idées ne soit pas plus expressément n
4. « Qui lui sont soumis » est omis dans l'édition Cousin, p. 37
5. « Effet », mis, pour effort.
6. « Effort » Cousin, pour « effet ».

dée qui n'est pas *simple*, comme dit Locke, mais qui se compose toujours au moins de deux éléments en rapport : savoir d'un sujet qui *sent* ou *perçoit*, et d'une modification sentie ou perçue, comprise sous l'unité de *fait de conscience* [1].

Pour apprécier [2] quelle est la part du sujet et celle de l'objet dans nos diverses représentations ou idées, il faut bien savoir d'abord en quoi consiste ce que nous appelons respectivement sujet et objet dans une [3] seule et même représentation, et quel est le principe de la diversité ou de l'opposition des deux éléments compris dans le même fait. Or, cette opposition n'est autre en effet que celle qui existe invinciblement entre la libre activité de l'être pensant qui se dit *moi* et la nécessité, la passivité sentie de la nature organique dont le moi se distingue et se sépare par cela qu'il est lui, etc.

Si l'on demande la preuve que le sens du moi ou de l'individualité personnelle n'est autre que celui de l'effort ou de notre force même en action, nous en appellerons d'abord au témoignage du sens intime ; nous demanderons ensuite à notre tour qu'on cherche si toute la différence, qui sépare l'état naturel de *conscius* [4] et de *compos sui* de celui où l'individu est, comme on dit si bien, hors de lui, étranger à lui-même, *alienus*, comme il l'est dans toute passion exaltée, toute exacerbation [5] violente de la sensibilité ; si ce qui distingue naturellement la *veille*, où le moi est en pleine possession de lui-même, du sommeil où il n'existe pas, en tant qu'il est privé d'aperception interne, quoique la sensibilité physique et l'imagination qui n'en est qu'une partie [6] soient en plein exercice ; si ces différences, dis-je, et

1. « Comprise sous l'unité de fait de conscience » ne se trouve pas dans l'édition Cousin.

2. Il y a dans le manuscrit un passage de deux pages qui a été rayé, dans lequel Maine de Biran montre que la part du sujet dans les sensations varie selon qu'elles sont affectives ou intuitives. Nous y relevons cette remarque qu'il ne s'agit là pour lui que « d'un commencement d'analyse anticipée qu'il sera bientôt appelé à compléter ». A propos des sensations d'odorat et de goût « qui sont, dit-il, relatives à l'appétit », il ajoute : « comme nous le verrons ailleurs plus en détail ». Ces citations semblent bien indiquer, comme nous le soutenons, que cet écrit n'est qu'une introduction à l'*Anthropologie*, c'est-à-dire à « l'étude des trois vies et de leurs rapports. »

3. « Dans la seule et même », Cousin.

4. « Conscience », Cousin.

5. « Toute secousse », Cousin, p. 39.

6. « Quoique la sensibilité physique et l'imagination qui n'en font pas partie », Cousin, p. 39.

une multitude d'autres dont nous parlerons ne tiennent pas uniquement à ce que le sens de l'effort ou l'activité du vouloir est en exercice, tant que le moi est présent, et suspendu ou oblitéré quand il ne l'est pas [1] : assertion qui peut être justifiée dans toute son étendue par une multitude de faits [2] d'observation ou d'expériences à la fois internes et externes, qui tiennent en même temps à la psychologie et à la physiologie.

Supposez donc, d'un côté, tous les organes de la sensibilité physique et animale modifiés de manière à produire différentes espèces de *sensations* passives [3], c'est-à-dire à affecter l'animal des divers modes du plaisir ou de la douleur, l'animal sentira sans savoir [4] qu'il sent; nulle connaissance ne saurait naître de ces sensations successives ou associées entre elles de toutes manières, car la connaissance requiert un sujet qui connaisse et se connaisse, et le sujet moi n'est dans aucune sensation passive [5].

Si [6] l'on suppose le contraire, c'est qu'on part de la notion objective de substance modifiable, dont la sensation est un mode, et l'on entend confusément que ce mode ou produit est distingué du sujet sensible ou sentant, comme les qualités d'une chose matérielle, par exemple la cire dont parle Descartes, sont distinguées de cette chose même en soi : illusion que fondèrent [7] les habitudes de l'imagination et du langage, et

1. Le texte publié par Cousin est un non-sens : « tant que le moi est présent et suspendu, ou même quand il ne l'est pas », p. 39.

2. « Par la multitude de faits, d'observations ou d'expériences », p. 39.

3. « Passives » est omis dans l'édition Cousin.

4. « L'animal n'est pas sans savoir qu'il sent », Cousin : ce qui est en désaccord avec la doctrine de Maine de Biran et en contradiction avec la phrase qui suit.

5. Nous lisons dans l'édition Cousin après « de toute manière » : « car il n'y a pas dans la sensation de sujet qui puisse se dire moi »; il n'y a rien de semblable dans le manuscrit. Mais comme le paragraphe suivant ne s'y trouve pas, on peut se demander si cette phrase n'est pas sur la feuille qui manque. En tout cas, elle se relie moins bien à ce qui précède, et est moins précise que le texte que nous publions. Le sujet n'est pas absent de toute sensation, mais seulement des sensations passives.

6. Ce paragraphe n'est pas dans le manuscrit.

7. « Illusion qui fonda les habitudes », etc. Il faut évidemment lire « illusion que fondèrent les habitudes de l'imagination.... » En quel endroit Maine de Biran est-il remonté à l'origine de cette illusion ? Ce n'est pas dans ce qui précède, où il se borne à indiquer les conséquences des systèmes qui partent de l'idée de substance. Ne fait-il pas allusion à certains passages du fragment publié par Cousin sous le titre de

que nous avons mis tant de soin à prévenir, en remontant jusqu'à sa source.

Nous l'avons dit et nous insisterons sur cette remarque essentielle : il y a bien *pluralité* et *diversité* d'organes de sensations comme de mouvements qui s'unissent, se prédominent ou se subordonnent tour à tour les uns aux autres, dans l'ensemble[1] de l'organisation humaine ; mais il n'y a qu'un *sens unique* en qui ou par qui le moi s'aperçoit immédiatement[2] dans tout produit de sa force constitutive, comme il *sent* ou *perçoit médiatement* ce qui est opéré sans elle par une cause ou force *non-moi*.

Il faut bien entendre la maxime tant répétée et si diversement interprétée : « *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* ».

Ce n'est pas en effet dans des *sens*, dont on entendrait la pluralité comme celle des organes, mais dans ce[3] *sens* unique (*in sensu*) qu'est primitivement tout ce qui arrive à l'entendement et ce qui, étant pensé ou conçu par lui au titre de notion, porte[4] le sceau de l'universalité et de la réalité absolue.

Ainsi le[5] moi primitif est dans le sens immédiat de l'effort avant d'être dans l'entendement au titre substantiel d'âme. L'aperception médiate et externe de *résistance* et avec elle les intuitions étendues, colorées et tactiles[6], sont dans le sens de l'effort qui prédomine dans ces intuitions, avant d'être dans l'entendement au titre de *substance* entendue sous raison de *matière*, sujet de tous les prédicats[7]. Enfin les sensations affectives, localisées dans cette portion de l'étendue organique,

Division des faits psychologiques et physiologiques, p. 164-165, 169, et surtout 174-175-176 ? Cela tendrait à justifier notre opinon que l'*Aperception immédiate* fait suite aux premiers chapitres de la *Division des faits psychologiques et physiologiques*, et constitue une sorte d'introduction générale à l'étude des trois vies. Cette introduction eût été suivie des fragments publiés par M. Naville sur la vie animale et de la deuxième partie de la *Division*, etc., depuis la page 208 à la fin.

1. « Dans le vague de l'organisation humaine », Cousin, p. 40.

2. « Intérieurement », Cousin.

3. « Le sens », Cousin.

4. « Est empreint du sceau », Cousin.

5. « Ce moi », Cousin.

6. Dans l'édition Cousin, il y a « sonores » au lieu de « tactiles ». Sonores n'est pas dans le manuscrit et est un contre-sens.

7. La phrase publiée par Cousin n'a pas de sens. « Ces intuitions avant d'être dans l'entendement au titre de substance, *et entendues* sous raison de matière sujet de tous les *produits* », Cousin, p. 41.

terme de déploiement de la force moi, sont dans ce[1] sens unique avant d'être conçues par l'entendement sous la relation de causalité externe.

Ces progrès ont été marqués un peu trop généralement, il est vrai, par un philosophe judicieux dont nous citerons les propres paroles à l'appui de tout ce qui précède et comme texte propre à le développer[2].

« 1° L'homme ne se distingue pas de prime abord des objets de ses représentations ; il existe tout entier hors de lui : la nature est lui, lui est la nature.

2° L'homme se distingue des objets, mais il ne se distingue pas encore de ses représentations ; il ne distingue pas encore ses représentations les unes des autres d'une manière bien nette.

3° L'homme se distingue lui-même de ses représentations et des objets de ses représentations.

4° L'homme distingue deux sortes de représentations : les unes qui lui viennent du dehors, qu'il reçoit involontairement et qu'il ne peut pas modifier à son gré ; les autres qui semblent sortir de l'intérieur de son être, et qu'il produit plutôt qu'il ne les reçoit.

5° L'homme distingue dans les représentations qui lui vien-

1. « Dans un sens unique », Cousin, p. 41.

2. Là se termine selon nous la première partie de cet écrit que l'on peut résumer ainsi : Le premier problème de la philosophie ne peut être résolu et ne doit pas être abordé par la méthode déductive employée dans les systèmes *a priori*. La psychologie seule, conçue comme science du fait primitif, c'est-à-dire comme fondée sur l'analyse réflexive, peut résoudre ce problème. C'est ce que prouve l'examen des systèmes de métaphysiques, dont le plus vraisemblable, le dynamisme, est précisément celui qui est le plus rapproché du fait primitif, source de toute vérité philosophique. Maine de Biran, dans les pages qui terminent cette première partie, indique sans entrer dans les détails quelle est la nature du fait primitif : c'est la conscience, identique elle-même au sens de l'effort. Le sentiment de l'effort exercé est la source de toute connaissance et c'est là que se réfèrent les notions premières de l'entendement ; mais il y a dans la plupart des connaissances humaines un autre élément qui vient, non de l'homme, mais de la nature organique ou animale, et qu'on peut appeler la sensation passive. Tous les problèmes de la connaissance reviennent à se demander comment ces deux éléments, dont l'un (le moi) est la forme, l'autre (la sensation) est la matière, s'unissent pour constituer la perception du corps propre, et celle des corps extérieurs, et jusqu'à quel point, en s'abstrayant de la sensation passive, le moi arrive à concevoir les corps dans leur réalité absolue ; Maine de Biran conclura, ou plutôt indiquera dans les dernières pages de cet écrit, qu'il n'y peut réussir qu'en recevant lui-même la lumière de la raison divine (logos).

nent du dehors et qui paraissent être les effets d'objets agissant sur lui deux classes d'impressions ; il rapporte les unes aux objets, et elles servent à déterminer leurs attributs ou leurs prédicats : il rapporte les autres au sujet qui les éprouve, en tant qu'elles l'affectent agréablement ou désagréablement ; les premières sont les intuitions ; les secondes sont les sensations.

6° L'homme distingue enfin, dans les représentations qui lui viennent du dedans et qui paraissent être son propre ouvrage, deux classes de représentations : les premières ne sont que des combinaisons arbitraires de l'imagination, des fictions ; les autres, des produits de l'entendement et de la raison, ou des résultats de la réflexion : les notions, les principes, les idées[1]. »

1. Ce passage est tiré d'un écrit d'Ancillon. Il n'est pas copié dans le manuscrit. Les citations, dans les fragments de l'*Anthropologie* que nous possédons, sont nombreuses et parfois très étendues (Voir dans la *Division des faits psychologiques et physiologiques*, p. 210-217, 265-293). Est-ce que ces citations devaient entrer dans la rédaction définitive de l'*Anthropologie ?* Ou servent-elles simplement de point d'appui à Maine de Biran pour le développement de sa pensée, ou son expression précise, et devaient-elles disparaître, une fois ce travail achevé, comme les échafaudages quand l'édifice est construit ? Il est difficile de le savoir. Nous croyons pour nous que Maine de Biran eût fait un choix, dans les notes qui composent cet écrit, conservé sans modifications certaines pages et même des développements entiers, et sinon éliminé, du moins modifié d'autres passages qui ne sont pas appropriés ou ajustés exactement au sujet. Il restait à mettre au point ce travail préliminaire qui est une simple esquisse, non un tableau.

DEUXIÈME PARTIE[1]

APPLICATIONS DES PRINCIPES

§ I. — DE L'ÉTAT SENSITIF. IL EST ÉTRANGER A LA PENSÉE[2]

1° C'est une expression assez fidèle de cet état purement sensitif, étranger et antérieur à la connaissance, celui où l'homme se trouve réduit, lorsque, privé d'aperception interne ou n'ayant aucune conscience du moi jointe aux sensations ou distincte des sensations qui l'absorbent, il est dit *hors de lui* ou aliéné de lui-même et confondu avec la *nature*, c'est-à-dire avec ce qui est *passif* et *nécessaire*.

Tel est le caractère de la vie animale ou sensitive qui est d'autant plus parfaite, pleine et entière, que les organes des sensations sont plus nombreux, les impressions plus variées, plus étendues et plus profondes, car[3] ainsi l'être sentant est en rapport avec un plus grand nombre d'objets, il devient, comme dit Leibnitz, un[4] miroir concentrique où vient se peindre, d'une manière plus exacte et plus détaillée, cette nature dont il fait partie.

Mais de cette richesse de peinture, cette variété de *sensations* qui se combinent et se succèdent de toutes manières, ne ressortira jamais une pensée, une idée, un véritable sujet[5] dis-

1. Nous avons ajouté « 2e partie ».

2. Ces deux titres, dont le premier, plus général, est en tête de la page, le deuxième en marge, ne sont pas reproduits dans l'édition Cousin. Ils sont cependant du plus haut intérêt pour l'intelligence du plan et des idées directrices de cet écrit. Ces applications, qu'annonce Maine de Biran ne sont, selon nous, que des applications générales ; ce sont les vérifications des principes énoncés plus haut. Il ne s'agit pas encore de la description des trois vies qui composent la vie de l'homme ni de l'étude de leurs rapports. Il y a dans l'édition Cousin, au début de ce développement, « 1° » ; ce chiffre ne se trouve pas dans le manuscrit.

3. Mot omis dans l'édition Cousin, p. 43.

4. « Le miroir concentrique où se peint », Cousin, p. 49.

5. « Un sujet unique vraiment distinct », Cousin, p. 49.

tinct de l'objet représenté; car, là où tout est passif et organique[1], tout est objet. Là où tout est reçu et[2] rien n'est produit, il n'y a pas de *sujet*, puisqu'il n'y a pas de force interne agissante, pas de sens interne et immédiat d'effort ou d'individualité.

On ne concevra ce qu'on appelle le sujet des modifications sensibles qu'en se plaçant hors de l'être organisé qui vit et sent, comme Condillac se place à l'égard de sa statue, en lui donnant une *âme* distincte par hypothèse de l'organisme[3] matériel, distincte[4] aussi, à son titre de substance, des modes ou produits qui en sont affirmés; on croira faire de la métaphysique et on ne fera qu'une logique fondée sur des définitions nominales[5] ou une hypothèse physique fondée sur l'analogie des choses du dehors à notre manière de les représenter sous des images. C'est ainsi que Condillac représente l'âme de la statue affectée de plusieurs sensations de couleurs à la fois en disant qu'elle est variée : expression qui rend fidèlement le point de vue sous lequel on considère la substance sentante, modifiable ou passive comme une toile animée qui ne ferait que sentir les couleurs appliquées à sa surface, sans avoir aucun sentiment de son propre fonds; il est vrai de dire alors que ce fonds (appelé la substance *toile*) deviendrait[6] successivement tout ce que l'artiste le fait représenter et n'aurait aucune valeur ni existence distincte de ces représentations.

Nous reviendrons, sur ce sujet, en traitant en détail, de la vie animale[7]; il nous suffit de remarquer, par le passage qui sert de texte à ces réflexions, que l'application de la loi de *substance* à la psychologie exclut précisément la propre idée d'un sujet psychologique et identifie ainsi la science de *nous-même*,

1. « Où tout est sensation organique », Cousin, au lieu de « où tout est passif et organique ».

2. « Là où tout est reçu, rien n' « est produit », Cousin.

3. « Organe ». Cousin, p. 43.

4. « Distinct » pour distincte.

5. « On ne fera que de la logique fondée sur l'analogie des choses du dehors à notre manière de les représenter », Cousin, 43.

6. « Devient », Cousin, p. 44.

7. Cette phrase confirme notre hypothèse : savoir qu'il ne s'agit pas encore de l'étude des trois vies; il ne s'agit donc pas, en particulier, de la vie humaine, qui suppose la vie animale et lui est postérieure. Maine de Biran avait écrit à la suite de cette phrase et rayé : « nous devons nous borner ici à donner une application », etc.

avec la science de la nature et transporte la première dans la deuxième.

§ II. — DU SENTIMENT DE L'EFFORT OU DE LA DISTINCTION DU MOI ET DES ORGANES[1]

2° Dans la vie ordinaire et dès les premiers développements du moi, il n'existe que dans le *concret* des sensations, et c'est ce concret qui est l'homme ; c'est ainsi qu'il se connaît et se distingue[2] de ce qui l'environne.

C'est l'*homme* tout entier qui s'appelle *je* et qui croit s'entendre ainsi en disant : je *pense*, j'*agis*, c'est-à-dire *moi*, corps organisé, doué de sentiment, de force et de volonté, j'exerce une action sur ces corps étrangers dont j'éprouve aussi des impressions, etc[3].

L'homme ne s'attribue ainsi qu'une force composée, compliquée avec les forces de l'univers et subordonnée à ces causes quelconques (une ou plusieurs) dans tout ce qui est sensation ou ce qui fait presque toute son existence extérieure. Cependant il n'en est pas moins vrai que l'action, que l'homme exerce sur les corps extérieurs et étrangers, n'est qu'une suite ou une dépendance de l'action immédiate de son vouloir constitutif sur le corps propre, ou plus spécialement sur les parties qui entrent dans le domaine du sens *un* de l'effort[4]. Quoique les philosophes remarquent cette erreur ou illusion première qui entraîne l'âme à se répandre dans tous les organes sensitifs et à se confondre avec le corps qui sert d'instrument à ses opérations, cette illusion n'est pas telle que l'homme attribue l'effort voulu et aperçu aux organes en mouvement, et par suite qu'il se confonde, lui qui juge ou perçoit à la fois plusieurs impressions, avec les organes où elles sont respectivement localisées : car

1. Ce titre qui est écrit en marge, dans le manuscrit, n'est pas reproduit dans l'édition Cousin (nous ajoutons § 2).

2. « Se distingue confusément », Cousin. Maine de Biran avait d'abord écrit « se représente confusément à lui-même comme distinct » ; puis il écrit au-dessus « se distingue de ce qui l'environne ».

3. « C'est l'homme tout entier qui s'appelle *je* et qui croit s'entendre. Aussi, en disant : je pense, j'agis, c'est-à-dire moi, corps organisé, doué de sentiment, de force et de volonté, j'exerce une action sur ce corps étranger, donc j'éprouve aussi des impressions », Cousin, p. 45. Phrase inintelligible.

4. « Du sens ou de l'effort », Cousin, p. 45.

ainsi le moi qui juge serait multiple comme ces organes mêmes. Or, il faut bien qu'il sente ou qu'il aperçoive immédiatement son unité dans la multitude des impressions perçues, car autrement il n'y aurait pas même de pluralité ni rien qui pût s'appeler perception, *idée* de sensation.

La distinction première et fondamentale, celle d'où dépendent toutes les autres et qui est comprise dans le sens même immédiat de l'effort et de l'individualité, c'est celle des deux éléments de l'homme concret tel qu'il existe actuellement et sans division à ses propres yeux.

Mais ce sens de l'effort est tellement intime et si profondément habituel par la *primauté* et la continuité de son exercice (non interrompu dans l'état naturel de veille), qu'il s'obscurcit et s'efface presque sous les impressions répétées des choses du dehors ou les perceptions claires qui se rapportent à ce monde extérieur où l'homme est appelé à vivre[1].

Mais, quelque obscurci que soit le sens de notre individualité, il n'en est pas moins le fonds naturel et vrai de toutes les modifications[2] diverses sous lesquelles l'homme intérieur se manifeste ou se pense lui-même, en se distinguant de tout ce qui n'est pas lui au titre quelconque d'*objets* ou de *représentations*.

Reprenant[3] le texte de la deuxième proposition, nous nous croyons fondés à dire que l'homme concret, dès qu'il existe au titre de *personne* (ou qu'il cesse d'être confondu avec la nature[4]), distingue primitivement et par le sens de l'effort seul les deux *éléments* qui constituent en lui ce que nous appelons humanité, nature humaine réellement[5] mixte ou double dans la réalité absolue.

Le vouloir ou l'effort moteur est un pour[6] son sens, les

1. « Sous les perceptions claires d'actes volontaires ou libres qui se rapportent à ce monde extérieur », etc., Cousin, p. 46. Ce ne sont pas les actes volontaires qui se rapportent au monde extérieur, c'est la perception que nous en avons. Le manuscrit est ici surchargé de corrections et difficile à lire ; Maine de Biran avait d'abord écrit « d'actes expressément volontaires et libres qui se rapportent à ce monde extérieur », puis, sans rayer aucun de ces mots, il a écrit entre les lignes « les perceptions ». Nous supposons que cette dernière expression remplace le membre de phrase précédent.

2. « Toutes les formes diverses », Cousin.

3. « En prenant le texte », Cousin, p. 46.

4. « Qui cesse d'être confondu avec la nature », Cousin.

5. « Réellement » est omis.

6. « Dans », Cousin.

organes mus sont plusieurs et directement aperçus ainsi. L'aperception interne n'est autre que celle de l'unité dans la pluralité ; comme[1] le corps propre est le terme immédiat de déploiement de la force motrice, dans ce sens on peut dire aussi que le corps propre est l'objet immédiat de l'*âme*.

Mais ces mêmes organes passibles de l'action volontaire[2] de l'âme sont passibles aussi des impressions affectives étrangères à cette force. Comme les mouvements voulus sont localisés dans les organes qui les exécutent, les sensations reçues par les organes sensitifs et mobiles à la fois sont perçues par le moi aux mêmes lieux du corps où l'effort s'exerce[3].

Ainsi localisés, les modes passifs de la sensibilité ne peuvent qu'être distincts et du moi qui réside tout entier dans le sens de l'effort et des produits immédiats de son activité.

Mais percevoir des changements opérés[4] dans quelque partie sensible de l'organisation sans effort voulu, ou contrairement même[5] à la tendance propre du vouloir, c'est, de la part du moi, percevoir les effets d'une cause ou force qui n'est pas lui, ainsi que nous chercherons à le justifier plus bas[6]. Ce

1. « Comme » est omis.
2. Dans l'édition Cousin, il y a « action *involontaire* ».
3. « Modifications passives », Cousin.
4. Mot omis dans l'édition Cousin, p. 47.
5. *Id.*
6. Le texte publié par Cousin contient, dans ce passage, des erreurs qui le rendent incompréhensible. « Mais percevoir des changements dans quelque partie sensible de l'organisation sans l'effort voulu, ou contrairement à la tendance propre du vouloir, c'est ce qu'on peut appeler ici l'objet de la représentation ou de la sensation passive, localisée ou réduite à la cause extérieure ou force étrangère non-moi, productive de cette sensation. Il est donc vrai de dire que l'homme concret, en tant que sensible et actif, encore que son corps propre se distinguerait de ses représentations ou sensations localisées, et des objets de ces représentations, ne peut les distinguer nettement les unes des autres, surtout celles qui, étant rapportées au même organe, appartiennent à la même espèce, comme les odeurs, saveurs, impressions tactiles », etc., p. 47, 48. L'erreur initiale du copiste vient de ce qu'il n'a pas tenu compte d'un renvoi de Maine de Biran (après « la tendance propre du vouloir »), et omis, comme on peut le constater, toute la deuxième partie de la phrase. A partir de cet endroit jusqu'à la page 128 de l'édition Cousin le manuscrit manque. On peut aisément comprendre, par les fautes que nous venons de relever, combien cette perte est déplorable et irréparable. Si en certains cas l'erreur du copiste ou la négligence de l'éditeur est visible et facile à réparer, il y en a d'autres (heureusement plus rares) où il est impossible, faute d'un point d'appui quelconque, d'essayer de rétablir le texte authentique sans risquer de tomber dans l'arbitraire.

qu'on peut appeler ici objet de la représentation ou de la sensation passive localisée se réduit à la cause extérieure ou force étrangère non-moi productive de cette sensation. Il est donc vrai de dire que l'homme concret, en tant que sensible et actif et ne connaissant encore que son corps propre, se distinguerait à la fois et de ses représentations ou sensations localisées, et des objets de ses représentations, avant même de distinguer les unes des autres celles qui étant rapportées au même organe appartiennent à la même espèce comme les odeurs, saveurs, impressions tactiles, etc.

3°-4° [1]. Si l'homme était borné, d'une part, à sentir ou à éprouver des modifications passives dans les diverses parties de son corps, et, d'autre part, à agir ou à opérer par son vouloir des mouvements ou changements quelconques dans ce corps, l'homme serait réduit ainsi à la conscience de lui-même; en sa double qualité d'agent et de patient, il ne pourrait avoir aucune idée des objets autrement que comme [2] de causes ou forces productives de tout ce qu'il sentirait en lui ou dans son organisation [3] et hors de lui, sans que sa volonté allât contre ces forces.

Étant donnée l'aperception interne de ce rapport primitif et fondamental de cause à effet (par laquelle [4] l'homme est donné à lui-même), les [5] deux termes du rapport sont aussi donnés comme [6] distincts, mais non séparés. Or, voilà précisément ce qui fait la difficulté du premier problème de la philosophie; on voudrait savoir ce qu'est en soi, dans l'absolu, cette cause moi qui n'existe et ne peut se sentir que comme cause; on

1. Les articles 3 et 4 du passage d'Ancillon doivent, selon Maine de Biran, se ranger dans la même section que l'article 2. Le développement qui suit est la continuation du précédent.

2. « Aucune idée des objets autrement que comme des causes », nous remplaçons *des* par *de* qui est plus clair et plus correct. On pourrait dire aussi « que comme causes ».

3. « Qu'il sentirait en lui et hors de lui ou dans son organisation ». Si « en lui » ne désignait pas « dans son organisation », il signifierait « dans la conscience »; or tout mode de la conscience est actif, c'est-à-dire produit par l'action du moi. A la page 32, Maine de Biran dit en parlant de l'âme, conçue comme substance modifiable : « ce qui se passe en elle ou dans son organisation ».

4. La phrase telle qu'elle est dans l'édition Cousin (« comme l'homme est donné à lui-même ») n'est pas construite. Nous avons remplacé « comme » par « par laquelle ».

5. Nous écrivons « les » au lieu de « ces ».

6. Nous ajoutons « comme ».

voudrait savoir aussi ce qu'est en soi cet[1] effet qui ne peut exister pour nous[2] qu'au même titre d'effet ou dans son rapport à sa cause moi quand le mode est actif ou volontaire, et non-moi quand le mode est involontaire et passif.

Sans doute, ce problème peut paraître obscur et tout à fait indéterminé, quand il s'agit de concevoir la force de l'âme en soi, comme cause[3] virtuelle de tout effet sensible qui l'actualise ou manifeste son existence, et réciproquement de concevoir une modification sensible quelconque, existant[4] dans l'organisation humaine, sans moi, c'est-à-dire sans aucune part de conscience. Et pourtant il n'y a là aucune impossibilité; bien plus, la notion de force virtuelle d'un côté et l'idée de sensation passive, purement animale, de l'autre, sont accessibles à l'intelligence et, jusqu'à un certain point, à l'expérience intérieure qui peut les constater en fait : tandis que le problème est insoluble et évidemment impossible, si l'on demande ce qu'est l'âme au titre de substance[5] purement modifiable sans aucun attribut ou mode actuel, et réciproquement ce qu'est une modification sensible quelconque sans la substance ou sans le sujet à qui elle est nécessairement inhérente.

Aussi Descartes, qui entendait à fond cette[6] question pre-

1. Nous écrivons « cet » effet au lieu de « tel » effet.

2. Nous croyons nécessaire pour l'exactitude de la pensée d'ajouter après « qui ne peut exister » « pour nous », car Maine de Biran va montrer plus loin que ces faits peuvent exister en soi. Nous nous croyons autorisé à faire cette addition, non seulement par la signification générale du passage, mais par l'analogie de la construction de cette phrase avec la phrase précédente, où Maine de Biran dit de la cause moi « qu'elle n'existe et *ne peut se sentir* que comme cause ».

3. Nous ajoutons le mot « cause » que le copiste a très probablement omis.

4. « Qui existe » au lieu de « existant », p. 49.

5. Le mot « substance » que nous ajoutons est évidemment omis.

6. « Aussi Descartes, qui entendait à fond la question première ». Cousin. Le texte de cette proposition relative est probablement altéré. Maine de Biran a montré précédemment que Descartes avait mal posé le premier problème de la philosophie; comment peut-il dire maintenant qu'il l'entendait à fond ? Ce qu'il veut dire, c'est que, partant de l'idée de substance, Descartes s'est bien rendu compte que cette idée était inséparable de l'idée de ses attributs; c'est pourquoi il n'est pas tombé dans l'erreur de ceux qui comme Locke et Condillac admettent l'hypothèse contradictoire d'une substance sentante qui serait en même temps conçue comme une table rase. Nous proposons une correction qui a pour but d'atténuer le caractère affirmatif et catégorique de la phrase publiée par Cousin. Au lieu de « la question première » nous disons « cette question première ».

mière, admet-il de prime abord une substance qui pense, qui sent par sa nature, par cela qu'elle existe. D'où le système des idées innées, dont on ne se sauve en partant de la même notion de substance modifiable, qu'en tombant dans les contradictions et les impossibilités dont les doctrines de Locke et[1] de Condillac offrent de si déplorables exemples, lorsqu'ils prétendent faire créer le sujet sentant moi par l'objet senti, etc.

Revenons à notre texte[2], et supposons l'homme concret réduit à ses propres limites et ne connaissant que lui-même au double titre de moteur et de sentant ; nous disons que l'homme se distingue lui-même par le jeu de l'effort de toutes les sensations passives, localisées dans les parties de son propre corps ; de plus, qu'il se distingue des causes extérieures ou forces étrangères, causes de ses sensations ; enfin, qu'il distingue en même temps toute sensation active[3] de la cause moi qui la fait commencer.

Remarquons encore ici combien il y a peu de conséquence ou de réflexion dans les doctrines des philosophes qui prétendent construire la science humaine avec des sensations. Sans doute l'homme n'a aucune idée des causes ou forces productives des phénomènes qu'il se[4] représente en lui ou hors de lui, si on l'entend dans ce sens[5] que nulle cause ou force ne peut se représenter ou se figurer à l'imagination ou aux sens,

1. « Dont les doctrines de Locke et celles de Condillac offrent de déplorables exemples », Cousin.

2. Dans Cousin, il y a « revenant à notre texte et supposant ». C'est toujours de l'état sensitif que parle Maine de Biran, cet état étant distinct de l'état affectif qui constitue la vie animale, et comprenant essentiellement le sentiment de l'effort et les sensations passives que le moi arrive à localiser dans les diverses parties de son corps, lorsqu'il les a lui-même distinguées les unes des autres en se distinguant d'elles. C'est le premier degré de la vie humaine ; « dans l'*Essai sur le fondement de la psychologie* », Maine de Biran étudie les faits qui composent cet état, sous le titre de « système sensitif». Il ne l'étudie pas ici en lui-même. On voit nettement dans la page qui précède que sa préoccupation est uniquement, pour le moment, de montrer que le seul moyen d'expliquer les diverses modes de la connaissance humaine est de partir des données immédiates de la conscience, non d'idées *a priori*. Il ne cesse d'opposer, dans cet écrit, son propre point de vue, c'est-à-dire le point de vue psychologique, au point de vue des métaphysiciens et de tous les philosophes systématiques.

3. Nous avons ajouté après « sensation » « active » qui nous paraît nécessaire, p. 50.

4. « Qu'il représente en lui », Cousin. Nous avons ajouté « se ».

5. « Si l'on entend dans ce sens », Cousin.

et qu'il n'y en a point d'image[1]; autrement, la cause qui fait commencer ces phénomènes serait aussi un phénomène transitoire, c'est-à-dire ne serait point une cause[2], et c'est là le cercle vicieux où tourne la philosophie sceptique, soit à dessein, soit sans s'en douter.

S'il n'existe pour l'homme rien qui ne doive et ne puisse être représenté ou conçu comme sensation, idée ou image[3], certainement il n'existe rien pour nous, à quoi la dénomination[4] de cause ou force productive doive être appliquée; car il est certain que l'homme ne se représente rien sous ce titre; mais aussi il faudra[5] convenir qu'il n'existe pas lui-même, car il n'a aucune représentation ou idée[6] de cette personne individuelle qui s'appelle moi; et en exceptant même l'existence réelle de ce moi phénoménal, il faudra convenir de plus qu'il n'a d'idée d'aucun de ces objets sur quoi roule pourtant toute la science physique, si l'on arrive à prouver, comme il est, je crois, facile, que les objets ne sont pour l'homme que des causes[7] de sensations, distinctes de ces sensations comme du sujet qui les perçoit, et se rapportant tout à la fois: 1° à des causes inimaginables dont il ne sait rien, sinon qu'elles

1. « Et qu'il n'y a point d'image », Cousin, p. 51.

2. « C'est-à-dire qu'il n'y aurait point une cause », Cousin.

3. « Comme sensation, idée ou image ». On pourrait supprimer idée, qui ne peut être employée ici que dans le sens de représentation ou image, et fait donc double emploi avec ce dernier mot.

4. « Détermination », Cousin. Il semble bien que ce soit « dénomination » qu'il faille lire.

5. « Il faut », Cousin.

6. « Aucune représentation ou idée », il faut entendre aucune représentation ou image. Il n'est pas impossible qu'il y ait « idée » dans le manuscrit : car Maine de Biran distingue deux sortes d'idées; les idées générales qui sont extraites des représentations et au fond de même valeur, et les idées ou notions réflexives qui ne sont pas accompagnées d'images. Idée est dans ce passage synonyme d'image.

7. Ce n'est pas encore ce que Maine de Biran nomme perception : l'objet n'est encore pour l'homme qu'une force x indéterminée, dont on sait seulement qu'elle n'est pas nous. Nous lisons à ce sujet dans le manuscrit, à la fin du développement précédent, page 44, un passage très explicite que le copiste n'a pas reproduit, probablement sur l'ordre de Maine de Biran. « La première idée d'extériorité est celle de quelque force ou cause (x) étrangère ou opposée à la nôtre ; elle n'est que cette force même du vouloir transportée au dehors aux modes passifs comme elle s'apparaît au dedans immédiatement unie aux modes actifs, productifs de l'effort. Cette induction primitive est comme un instinct privé de réflexion. » Voir l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, II, 67 et suiv.

existent nécessairement (ce qui est bien une science, du moins commencée et que nous appelons croyance, si l'on préfère ce mot) ; et 2° à un certain lieu de l'étendue, soit intérieur, qui constitue le corps propre, soit extérieur, qui constitue le corps étranger, cette étendue n'étant qu'une forme ou un mode de coordination de certaines sensations ou intuitions spécifiques, ainsi qu'il va être expliqué.

§ III. — DE LA DISTINCTION DU MOI ET DES OBJETS EXTÉRIEURS [1] DE L'IDÉE DE RÉALITÉ OBJECTIVE.

5° « Parmi les représentations qui lui viennent du dehors, et qui paraissent être les effets d'objets (causes) agissant sur lui, l'homme distingue deux sortes d'impressions ; il rapporte les unes aux objets et elles servent à déterminer leurs attributs ou produits : ce sont les intuitions ; il rapporte les autres au sujet qui les éprouve, en tant qu'elles l'affectent agréablement ou désagréablement : ce sont les sensations ».

Toutes les questions premières de la philosophie sont comprises. et je dirais, enveloppées dans cet énoncé ; il ne s'agirait que d'en préciser les termes.

Qu'est-ce que le sujet ? Qu'est-ce que l'objet ? Qu'est-ce que le rapport des impressions à l'un [2] ou à l'autre ?

Puisque c'est de l'homme qu'il s'agit, le sujet s'entend dans le concret comme un composé primitif de deux éléments ou termes en rapport, savoir : 1° d'une force active qui s'aperçoit immédiatement dans ce qu'elle fait [3] et perçoit et connaît par là médiatement ce qu'elle ne fait pas et qui est distinct d'elle ;

1. Nous ajoutons ce titre, ainsi que tous ceux qui suivent dans le cours de l'opuscule, en nous fondant sur l'existence des titres analogues, en tête des deux sections précédentes. Il s'agit maintenant des faits intellectuels qui composent, dans l'*Essai sur le fondement de la psychologie*, le système perceptif. Maine de Biran va étudier l'origine et la nature des éléments qui composent notre idée de la réalité extérieure.

2. Il y a dans Cousin, p. 52, « à l'une ou à l'autre ? » Au lieu de « qu'est-ce que le rapport », il serait préférable de dire : « Comment se fait le rapport », etc.

3. Nous avons modifié en deux endroits la phrase suivante de l'édition Cousin, qui est inintelligible : « 1° d'une force active moi qui s'aperçoit immédiatement dans ce qu'elle *sait* et perçoit, ou connaît par là *immédiatement* ce qu'elle ne fait pas et qui est distinct d'elle », Cousin, p. 52.

2° d'une organisation vivante qui peut être dite se sentir ou se mouvoir spontanément, mais qui ne s'aperçoit pas ou ne sait pas qu'elle vit et sent.

Le sujet moi, réduit à ses propres limites, se concentre dans le sens de l'effort et ne rapporte à lui-même, au titre individuel, que les produits immédiats ou médiats de sa[1] force constitutive.

Le corps animé se meut spontanément en vertu de forces étrangères[2], et indépendamment de l'effort ou de l'aperception du moi. En ce sens, toute impression passive, localisée dans quelque organe, peut être dite venir du dehors sous deux rapports à la fois, savoir : celui d'inhérence au corps organique, ou à la substance pensante, entendue sous raison de matière, et celui de causalité externe, en tant que la modification adventive est prise comme effet d'une cause ou d'une force (x) qui change l'état du corps et produit la sensation[3]. Cette force ne peut être conçue autrement que comme simple, à l'instar du moi qui en est le type. Elle est plus que non-moi, et la notion de cette cause, à laquelle l'homme attribue l'effet produit[4] sur lui, emporte la réalité et non une pure prévention.

Il y a donc là deux points de vue qu'il importe essentiellement de ne pas confondre, savoir : le point de vue anthropologique où l'on dit que l'homme rapporte ses impressions venues du dehors au sujet qui les éprouve, c'est-à-dire à lui-même, conçu comme unité composée de la force et de la matière[5]; et le[6] point de vue psychologique, où le sujet n'est autre que cette force unique et simple : moi, qui s'attribue les modes actifs, produits de son effort voulu, exclusivement à

1. « De la force constitutive », Cousin, p. 53.

2. Il s'agit de forces étrangères au moi, mais non au corps lui-même.

3. Dans l'édition Cousin, la phrase qui suit est écrite à la ligne sans nécessité. Les indications du manuscrit, sur la ponctuation en général, sont dans beaucoup de cas très incertaines. Quand la ponctuation de l'édition Cousin est défectueuse et contraire à l'ordre des idées, on a presque toujours le droit de la modifier.

4. « Et cette relation de cause à laquelle l'homme attribue un effet sur lui. » Au lieu de relation, il est probable qu'il y a dans le manuscrit « notion » et que « cette » détermine « cause » et non « notion ». Nous avons ajouté après « effet » le mot « produit » qui rend la phrase plus claire et moins lourde.

5. « Unité composée de la force et de la matière ». Nous avons ajouté « conçu comme ».

6. « Ce », Cousin.

toute modification passive qu'elle met hors d'elle ou qu'elle perçoit dans le sujet organique sur qui son activité se déploie [1]. Ainsi ces modifications, qui sont dites venir du dedans ou intérieures à l'homme, n'en sont pas moins extérieures au *moi*, et les sensations, mêmes affectives, rapportées au corps propre, partie intégrante de l'homme, servent à déterminer les attributs ou prédicats de l'objet immédiat du [2] moi, comme les intuitions servent à déterminer les attributs on prédicats des corps étrangers : seuls objets pour l'*homme* [3], qui croit les atteindre immédiatement par les sens de l'intuition.

Mais qu'est-ce donc que ces objets extérieurs, non seulement pour le moi, mais pour l'homme qui les perçoit comme étrangers à lui ou à son propre corps ?

Qu'est-ce que l'intuition externe de ces objets, distinguée [4] d'eux comme ils sont distingués d'elle ? En quel sens peut-on dire que ces intuitions ont donné à l'homme la première idée d'une réalité objective, cause de ces intuitions et indépendante d'elles ? Est-ce que l'idée de force ou la notion de cause efficiente fait partie essentielle de l'intuition, comme elle entre nécessairement [5] dans toute perception ou idée d'une sensation affective localisée dans une partie de l'organisation !

Enfin, n'y a-t-il pas aussi une intuition immédiate du corps propre qui correspond à l'intuition des objets externes et qui en est la condition nécessaire ?

Ces questions pourront se résoudre ou s'éclaircir par la suite : je m'arrête sur la dernière qui renferme implicitement toutes les autres [6].

1. A la ligne dans l'édition Cousin.

2. « Au », Cousin.

3. Nous avons souligné, *moi* et *homme*.

4. « De ces objets distincts d'eux comme ils sont distingués d'elle », Cousin, p. 54. Cette phrase n'a pas de sens, celle que nous lui substituons marque nettement qu'il s'agit de la nature de l'intuition.

5. « Est-ce que l'idée de force ou la notion de cause efficiente fait partie essentielle de l'intuition, nécessairement dans toute perception ou idée d'une sensation affective localisée dans une partie de l'organisation ? », Cousin, *id.* Cette phrase est inintelligible. Le texte que nous proposons nous paraît très vraisemblable. Maine de Biran a montré dans le paragraphe précédent que le sentiment de l'effort était une condition nécessaire de la localisation des sensations organiques, mais était distinct de la sensation elle-même ; il se pose une question analogue au sujet de l'intuition.

6. Le problème, qu'il va maintenant examiner, se trouve ainsi nettement posé et circonscrit : c'est le problème de l'origine et de la

a. *L'étendue n'est pas une propriété réelle des êtres.*

Le système organisé vivant, l'animal, forme un seul tout dont les parties solidaires, jusqu'aux moindres atomes et à la dernière molécule, sentent et fonctionnent, chacune à sa manière, et suivant le rôle qu'elle joue dans le tout[1].

valeur de l'idée de réalité extérieure. Mais ce problème dépend lui-même de celui de la perception de notre corps propre. Maine de Biran ne se propose pas de traiter complètement ces deux problèmes qui se résument dans celui de la perception extérieure : il en remet à plus tard l'étude détaillée. Il veut seulement démontrer qu'on ne peut arriver à une solution positive qu'en employant la méthode psychologique, c'est-à-dire l'analyse : il le démontre par une analyse anticipée et sommaire. Il reste dans le titre d'Ancillon, qui sert à Maine de Biran de sujet de méditation, une sixième question qui se rattache étroitement à celle qui vient d'être examinée, mais qui s'en distingue cependant, et demande à être posée à part. Dans l'édition Cousin on recherche vainement le numéro 6, où se trouve indiquée la réponse à cette dernière question. Nous en indiquerons la place probable, quand le moment sera venu.

1. Nous supprimons après « dans le tout » les mots « l'animal » qui sont inutiles. — « Chaque substance simple, dit Leibnitz, qui fait le centre d'une substance composée, comme l'est un animal (il y a dans l'édition Cousin, « comme d'un animal »), et le principe de son unité, est environnée d'une masse composée par une infinité d'autres monades qui constituent le corps propre de cette monade, suivant les affections duquel elle représente, comme dans un centre (n'est-ce pas « miroir » qu'il faudrait dire ?) les choses qui sont hors d'elle.

« La perception, dit Bacon, est partout pour ceux qui veulent l'y voir. On aurait dû chercher la différence qui est entre la perception et le sentiment, non pas seulement en comparant les êtres sensibles avec les insensibles, comme les plantes et les animaux, quant à la totalité de leur corps, mais de plus en cherchant *pourquoi*, même dans un seul être (« corps » dans l'édition Cousin) sensible, il est tant d'actions qui s'exécutent sans le moindre sentiment ; pourquoi les aliments sont digérés et pourquoi les artères font leurs vibrations ; enfin, pourquoi tous les viscères, comme autant d'ateliers vivants, exécutent leurs fonctions : tout cela, ainsi qu'une infinité d'autres choses, sans que le sentiment ait lieu et les fasse apercevoir. Mais les hommes n'ont pas eu la vue assez fine pour découvrir en quoi consiste l'action qui fait la sensation ; quel genre de corps (il est douteux que ce soit le texte exact), quel redoublement d'impression est nécessaire pour que le sentiment s'ensuive. Et il ne s'agit point ici d'une simple distinction de mots, mais d'une chose de la plus grande importance, qui mérite des recherches approfondies, par l'infinité des connaissances utiles qui peuvent en résulter, etc. », p. 56. Cette note de Maine de Biran ne peut être entendue, selon nous, que si l'on désigne par « les êtres sensibles » les êtres doués du sentiment ou de l'aperception d'eux-

Comparable, sous ce rapport à la force de gravitation, la force vitale et sensitive (une ou plusieurs) pénètre les masses ou composés organiques et agit sur chacune des parties ou monades ou êtres simples qui s'identifient avec les forces[1] mêmes ou principes de vie, ayant la perception pour essence, sous le point de vue leibnitzien; ces forces sont unies et coordonnées entre elles en concourant au but commun de conservation, de développement et de permanence du même animal.

Ainsi commence et s'entretient cette vie ou sensibilité animale qu'on ne peut dire simple[2] qu'à la manière dont on considère en mécanique la résultante unique de plusieurs forces composantes qui, en agissant sur les diverses parties d'une machine, liées entre elles, impriment à toutes une impulsion commune que l'analyse mathématique ramène à ses éléments et aux forces primitives et simples qui la composent et la déterminent à chaque instant[3].

Comme il y a un centre de gravité où toutes les forces de la machine sont unies et confondues en une seule, il y a dans la machine vivante de la nature un centre de vie et de sensibilité; ce qui ne peut faire que la combinaison sentante soit une véritable unité, de la nature de celle qui a son type exclusif dans le vouloir ou le sentiment de l'effort.

Les divers modes de coordination ou de correspondance et d'influence réciproque qu'ont entre elles toutes les parties du système organique, avec les forces vivantes et sentantes qui les animent jusque dans leurs derniers éléments, sont du ressort de la physiologie.

mêmes. C'est un sens très particulier, qui n'est pas celui dans lequel Maine de Biran lui-même emploie ce mot. La distinction des êtres sensibles et des êtres insensibles, devient, dans ce cas, celle de la personnalité morale et de l'individualité organique; on s'explique dès lors l'importance que Maine de Biran lui attribue.

1. « Formes », édition Cousin, p. 55.

2. « Être simple », Cousin, p. 56.

3. Tout ce passage est pénible, la pensée est embarrassée. Si la force vitale est une, comment peut-on dire, que la vie ou sensibilité animale n'est simple qu'à la manière de la résultante de forces mécaniques? Maine de Biran, il est vrai, dit plus haut « une ou plusieurs »; mais il admet ici qu'elles sont plusieurs. Il ne se prononce jamais avec netteté sur ce point; cependant il incline généralement vers l'opinion contraire. Il croit que, pour expliquer la continuité du sentiment de la vie qui ne nous quitte jamais, il faut admettre un principe d'invidualité organique (Voir les fragments de l'*Anthropologie* publiés par M. Naville). Dans ce cas la comparaison de la force vitale et des forces mécaniques est inexacte.

Nous ne parlerons ici[1] que du mode fondamental de coordination, commun à tous les éléments ou êtres simples qui forment divers agrégats ou composés de la nature vivante ou morte, sensible ou insensible, susceptibles de se représenter sous cette forme, ou ce mode de coordination de leurs éléments, qui seul les rend perceptibles ou objets d'intuition externe.

L'imagination recule devant ce monde d'infiniment petits dont chaque élément est un tout composé d'organes mus par des forces vivantes, sentantes et motrices, etc. Autant l'observation microscopique peut pénétrer dans cet abîme d'infinis en petitesse, autant elle voit s'étendre les limites d'un monde invisible peuplé d'êtres vivants, dont aucun sens de l'homme n'aurait pu soupçonner l'existence ; et rien ne prouve qu'il y ait une limite à cette progression décroissante[2].

Nous nommons les êtres simples : nous cherchons à les entendre objectivement sous des termes négatifs d'inétendus, d'immatériels[3], mais ce n'est pas sous des idées préventives que la pensée peut atteindre les objets réels et en justifier la réalité, c'est par la manière même dont ils nous apparaissent[4].

Ce n'est pas non plus la notion de force, de cause, comme[5] l'entend notre philosophie moderne, qui est obscure, inaccessible à l'esprit, et impossible à justifier par aucun fait d'expérience; ce qui est obscur et vraiment inconcevable, c'est l'étendue réelle composée d'éléments[6] inétendus ou divisibles sans fin ; c'est une substance passive ou purement modifiable, douée de personnalité individuelle et s'entendant elle-même sous raison de matière.

Aussi les esprits conséquents et qui pensent comme il faut,

1. C'est une nouvelle preuve que Maine de Biran ne parle pas ici de la vie animale conçue en elle-même.

2. Dans l'édition Cousin, p. 57, il est écrit à la ligne, après « forces vivantes, sentantes et motrices », et non maintenant.

3. On lit dans Cousin « d'inétendus, de matériels », p. 57.

4. La phrase telle qu'elle est écrite dans l'édition Cousin nous paraît inintelligible : « ce n'est pas sous des idées préventives que la pensée peut atteindre les objets réels et en justifier la réalité par la manière même dont ils nous apparaissent ».

5. On lit dans l'édition Cousin : « ce n'est pas non plus la notion de force, de cause, qui est obscure et accessible à l'esprit, et, comme l'entend notre philosophie moderne imparfaite ».

6. Le texte de l'édition Cousin est incompréhensible : « c'est l'étendue réelle composée d'éléments, d'inétendus ou divisibles sans fin ». On peut lui restituer un sens en faisant le minimum de modifications, selon la méthode que nous nous efforçons toujours d'appliquer.

se trouvent-ils conduits au point de spiritualiser le monde, comme l'a fait Leibnitz, en n'admettant d'autre réalité que celle des êtres simples, dont toute l'essence est la force active qui contient en elle toutes les déterminations et ne reçoit rien du dehors. Dès lors l'étendue n'est qu'un pur phénomène, relatif à notre manière de nous représenter les existences autres que la nôtre par les sens de l'intuition, dont le toucher et la vue sont les premiers et les plus influents. Dès lors aussi, l'espace n'est plus que le mode de coordination ou l'ordre des êtres coexistants[1] tels que l'intuition les représente hors de nous, comme le temps est l'ordre des successifs, tels[2] qu'ils se manifestent à nous par la pensée ou l'aperception interne.

Étant donnés, d'une part, les objets étendus tels qu'ils apparaissent distinctement à ces sens de l'intuition, étant donnée, d'autre part, soit comme notions *a priori*, soit comme faits, soit encore comme hypothèses, déduites de l'observation, l'existence réelle des êtres simples ou des forces comme éléments de la réalité de la matière et de tout ce que nous appelons corps, etc., il s'agirait de savoir comment nous pouvons expliquer[3], s'il n'y a que des êtres simples, réellement existant hors de nous, d'où vient cette idée invincible de réalité que nous attribuons malgré nous, aux substances étendues, matérielles, que nous appelons corps ? Et si nous ne concevons rien hors de nous, ou en nous-même que sous la forme de l'espace ou de l'étendue, comment concevons-nous l'existence[4] d'êtres réels simples et croyons-nous à leur réalité nécessaire ?

Nous exprimons sous le mot d'intuition toute représentation médiate ou immédiate d'un objet étendu ayant des parties contiguës, distinctes, les unes hors des autres. On voudrait pouvoir entendre comment l'intuition d'étendue matérielle dont le moi se distingue ou se sépare, dès qu'il commence à exister,

1. Au lieu « d'êtres existants » nous écrivons, selon la formule de Leibnitz, « êtres coexistants ».

2. Nous nous croyons autorisé par l'analogie de la construction du membre de phrase précédent à remplacer « comme ils se manifestent en nous par la pensée », Cousin, par « tels qu'ils se manifestent à nous par la pensée ».

3. La phrase de l'édition Cousin est inintelligible : « il s'agirait de savoir comment nous pouvons, s'il n'y a que des êtres simples, réellement exister hors de nous ; d'où vient cette idée, etc. », p. 59. Nous proposons la correction suivante : « il s'agirait de savoir comment nous pouvons *expliquer*, s'il n'y a que des êtres simples réellement *existant* hors de nous, d'où vient, etc. ».

4. « Comment concevons-nous la conception d'être réel », Cousin, p. 59.

dès qu'il n'est plus la nature, ou que la nature n'est plus lui, comment cette intuition pourra se concilier avec la réalité exclusivement attribuée à des forces ou à des êtres simples, éléments [1] des composés substantiels, appelés corps ; quelles seraient, dans cette hypothèse, les conditions organiques de ces intuitions étendues ; quel fondement elles auraient soit dans l'objet externe ainsi représenté, soit dans le sujet simple de la représentation [2].

1. « Des êtres simples, des éléments, des composés substantiels ». Cousin, p. 59-60.

2. La question est ainsi nettement posée, et nous verrons dans la suite comment Maine de Biran y répond. Elle est amenée naturellement par ce qui précède et l'on suit assez bien, après avoir fait subir au texte de Cousin les modifications nécessaires, la pensée de l'auteur. On se perd au contraire dans les trois pages qui suivent. Maine de Biran y revient en quatre endroits sur des idées qui viennent d'être exprimées ; en d'autres, il note des idées intéressantes en elles-mêmes, mais qui ne se rapportent pas à la question présente. Il ne nous semble pas possible de faire rentrer ces trois pages dans le tissu même de l'écrit. Ce sont des variantes dont nous indiquerons la place ou des idées suggestives, mais à côté du sujet. Nous citons intégralement le texte de l'édition Cousin, qu'il sera permis à un lecteur plus scrupuleux ou plus perspicace de remettre à la place qu'il occupe, sans y rien changer ou en faisant les modifications nécessaires.

« En admettant la réalité absolue des êtres simples ou des forces comme les seuls éléments vrais de tous les composés étendus ou matériels de cette nature objective dont l'homme (moi) se distingue ou se sépare, il faudrait dire qu'en se composant ou se coordonnant entre elles, de manière à former une étendue donnée par intuition, ces êtres ou forces se dépouillent de leur nature ou de leur essence de force, ou prennent dans le composé des propriétés ou attributs opposés à ceux qui leur appartiennent comme éléments.

« Tout ce que nous appelons corps est en effet perçu ou conçu comme passif et inerte, par cela qu'il l'est comme étendu ; il exclut par là-même l'idée d'unité simple indivisible et d'activité spontanée qui appartiendrait à ses éléments, à titre de forces. (C'est, un peu plus développée, la même idée qui est exprimée, p. 86 : « Ce qui est obscur et vraiment inconcevable, c'est *l'étendue réelle composée d'éléments inétendus* ou divisibles sans fin ; *c'est une substance passive ou purement modifiable, douée de personnalité individuelle* et *s'entendant elle-même sans raison de matière.* »)

« L'observation ou l'expérience physique suffit pour nous apprendre qu'un composé étant détruit ou résolu dans ses éléments constitutifs, l'espèce d'activité propre à ceux-ci, qui était comme enveloppée ou enchaînée dans l'agrégation étendue, se reproduit et se manifeste par des efforts (il faut sans doute lire *effets*) sensibles ; mais alors aussi l'étendue a disparu et il ne reste pas d'objet.

« Ce que nous appelons destruction ou mort ne fait donc que de rompre ces liens qui tenaient embrassés les principes de vie.

« Ainsi pourraient se justifier, même dans le physique, ces paroles

b. *Conditions organiques de l'intuition de l'étendue.*

Parmi les différentes espèces d'impressions sensibles que l'homme distingue en lui, ou dans le corps, et hors de lui, dans ce qu'il appelle objets extérieurs, il en est que l'activité du

qui ont un sens bien plus élevé : « La mort est absorbée par la vie. » (Cette comparaison est intéressante et nous voyons sa place dans « la vie de l'esprit », ou par anticipation « dans la vie animale », mais nous n'en voyons pas le rapport à la question que Maine de Biran vient de poser.)

« Les éléments du composé rendus à eux-mêmes comme forces viennent chercher les organes vivants et les sollicitent jusque dans leur vie ou sensibilité spéciale, produisent dans l'homme des sensations auxquelles sa volonté, son moi, n'a aucune part ou ne concourt que d'une manière indirecte.

« Les éléments des composés intuitifs considérés soit comme êtres simples ou forces essentielles (? ; nous écririons *spirituelles*), soit comme atomes encore matériels ou étendus, quoique imperceptibles, sont-ils tous de même nature, et la différence existant entre les composés qui s'en forment, tient-elle uniquement à l'arrangement des parties ou à leurs (pour *aux*) modes de combinaison ou de coordination des formes (pour *forces*) primitives, modes dont la diversité seule fait que les attributs ou propriétés des éléments tantôt s'enveloppent, tantôt se développent dans les composés ? Nous ne le savons pas, et nous consentons à l'ignorer. » (*Ce sont là des questions de physique générale ou de métaphysique, sur la nature de la matière de la vie, de l'âme, qui ne se rattachent pas au problème de la connaissance tel qu'il vient de le poser.*)

« Ce que nous croyons savoir, c'est que les composés organisés vivants, dont il s'agit présentement, se forment de parties qui sont elles-mêmes organisées vivantes, lesquelles se composent elles-mêmes d'autres parties semblables, en descendant ainsi par une série de subdivisions dont la limite ne peut être assignée jusqu'à l'élément primitif ou germe organique, qui contient lui-même un tout vivant ou appelé à vivre et à sentir, etc. (Comparez page 86 : « *L'imagination recule*, etc. »

« Les parties vivantes ou les éléments sensitifs se coordonnent en étendue sous forme d'être quelconque (pour *d'un être quelconque*), et sous des lois de sympathies générales et spéciales que la physiologie s'attache à déterminer et qui n'entrent point dans notre sujet actuel. (Comparez page 85 : « *Les divers modes de coordination* », etc.)

« Dans les diverses espèces d'êtres dont se compose l'échelle animale, depuis le polype jusqu'à l'homme animal inclusivement (nous laissons en dehors la personne humaine), en considérant la vie et avec elle la sensibilité dans un degré plus ou moins obscur, comme inhérente aux éléments de l'étendue organisée et par suite comme attribut de (pour *du*) composé organique formé de la réunion de ces éléments ou de leur coordination sous cette étendue, on ne fait réellement aucune concession au matérialisme ; pour qu'il pût en tirer avantage, il faudrait lui accorder que la combinaison étendue, organique, qui vit et sent, et qui subit, comme étendue, quelque modification sourde comparable à ce que nous appelons sensation vague du plaisir ou de

moi peut seule rendre claire ; il en est d'autres qui sont naturellement aussi claires et distinctes, en telle sorte que le moi ne fait que les constater comme elles sont, sans ajouter sensiblement aucun caractère de netteté qui lui appartienne.

Les conditions organiques, qui sont tout dans ce dernier cas, ne sauraient que[1] s'appliquer également au premier, où l'activité du moi joue le principal rôle et transforme la sensation obscure et confuse en perception claire.

Cherchons donc à déterminer physiologiquement quelles sont les conditions qui peuvent rendre une sensation distincte par elle-même ou dans son organe.

Les organes des sensations, appelés improprement sens externes, sont composés de nerfs unis et confondus en un seul faisceau, qui s'étend depuis l'organe où il aboutit jusqu'au cerveau où il a son origine. Ce faisceau se divise et se subdivise indéfiniment en filets nerveux dont les extrémités se réunissent et se pressent en un tissu sensible, épanoui au dehors et

douleur, pût en même temps sentir toutes les parties vivantes et sentantes, c'est-à-dire qu'elle fût à la fois une et plusieurs, simple et composée, elle et une autre.

« Attribuer la sensation à l'étendue organique, c'est précisément mettre à part de cette étendue la personne qui se distingue de la sensation ; c'est montrer que la pensée et le vouloir du moi ne sauraient être rangés parmi les attributs ou les modes de quelque substance étendue, comme essentiellement hétérogènes à tout ce qui appartient à cette substance ou qui la constitue », p. 60-64. (Cette idée a déjà été indiquée, p. 85, *ce qui ne peut faire que la combinaison sentante ait une véritable unité.*)

Que conclure au sujet de la véritable place de ce passage dans le manuscrit? Nous rejetons l'hypothèse d'une transposition de pages, car nous n'avons jamais constaté, dans la partie du manuscrit que nous avons conservée, que ce genre d'erreur ait été commis. Et du reste, il nous semble impossible d'indiquer la place qui lui convient. Nous croyons que Maine de Biran après avoir posé les questions qu'il se propose d'examiner dans la suite, et peut-être interrompu, ce jour-là, son travail, a éprouvé le besoin, en le reprenant, de revenir sur les mêmes questions, pour les préciser, pour les compléter sur certains points ; il ne s'est probablement pas rappelé exactement ce qu'il avait écrit la veille. Il aura, en même temps, sans se soucier de les relier entre elles et au sujet même qu'il traite, noté les idées nouvelles qui lui venaient à l'esprit et qu'il eût utilisées plus tard. Si cette supposition est fondée, elle justifie la place que nous attribuons à ce passage, au-dessous du texte, à titre de note complémentaire : elle justifie aussi notre thèse que nous sommes en présence de simples notes non destinées à la publication.

1. « Ne sauraient que s'appliquer généralement », Cousin. Nous croyons que c'est un contre-sens comme c'est une contradiction dans les termes mêmes.

ouvert aux impressions appropriées à son mode de vie, comme à son espèce de sensibilité.

Cette sensibilité propre et spéciale de chaque organe extérieur est susceptible d'être modifiée par une multitude de causes ou forces excitatives, proportionnées en nombre[1] aux différences d'arrangement et de disposition des parties de l'organe dont il s'agit.

La pression qu'exercent entre elles les parties élémentaires d'un faisceau qui n'est lui-même qu'un des éléments de la composition de l'organe entier, le mouvement intérieur, que la force vitale entretient continuellement au sein de cet organe et jusque dans ses plus petites parties, sont les sources non interrompues des impressions propres aux corps vivants, impressions obscures, il est vrai, et insensibles en apparence, en tant qu'elles sont absorbées par le nombre et la variété de celles qui viennent du dehors, mais qui n'en sont pas moins le fondement et comme l'étoffe de toutes les espèces de sensations adventices, qui ne sont que des modifications passagères de la sensibilité vitale, inhérente au corps et inséparable de lui.

Dans l'absence des sensations du dehors, ces impressions vitales de l'organe externe, ou celles des moindres fibres nerveuses qui le composent, deviendront ainsi de véritables sensations animales, pourvu que la condition organique, attachée à ces sensations, s'y trouve.

Or, elle s'y trouve, en effet : 1° s'il y a continuité des mêmes nerfs et de toutes les fibres élémentaires depuis les extrémités sentantes en vertu de leur vie propre, jusqu'à leurs racines dans le cerveau ; 2° si cette transmission de chaque impression vitale, propre aux parties élémentaires du même organe, commence dans une extrémité nerveuse distincte de toutes celles qui se font au centre commun directement, et sans se confondre avec elles ou avec d'autres de la même espèce qui viennent de différentes parties du corps[2].

Cela posé, il devra y avoir autant d'espèces d'impressions vitales naturellement distinctes dans l'animal, qu'il y a d'or-

1. Il est probable qu'il y a ici une omission. L'expression complète de la pensée nous semble exiger qu'on ajoute après : « proportionnées en nombre », « et dans leurs modes de coordination ou de coexistence ».

2. « Distincte de toutes celles qui *sont transmises* au centre commun directement et sans se confondre *entre* elles », Cousin, p. 65. Nous avons modifié cette phrase visiblement incorrecte, en deux endroits. Elle n'en reste pas moins embarrassée.

ganes externes[1] où ces conditions sont satisfaites. Ce sont les mêmes, en effet, qui servent à distinguer les sensations du dehors et constituent la clarté de représentation qui leur est propre. A part de toute[2] activité de la personne humaine, et en vertu des seules impressions[3] constitutives de la vie animale, il y aura pour l'homme animal ce que j'appelle intuition immédiate de son corps propre et des divers organes où les sensations du dehors viendront se localiser[4].

Mais le rôle des nerfs ou des fibres nerveuses d'un organe sentant, qui transmet ainsi les sensations vitales des extrémités au centre, n'est pas borné à cette seule fonction passive. L'anatomie physiologique, poussée de nos jours à un haut degré de perfection[5], a découvert que les nerfs, qui portent au cerveau les impressions reçues par leurs extrémités, transmettent en sens inverse l'influence motrice du cerveau aux parties musculaires qui entrent aussi dans la composition des organes externes et ont, comme nous le verrons, leur part de condition nécessaire à la perception du rapport d'extériorité ou à la[6] localisation des sensations diverses.

Ces deux fonctions sensitive et motrice ont lieu dans l'état naturel et pendant la veille, et s'exercent par deux parties séparées, dans toute la longueur du même nerf, par une sorte de cloison ; la partie antérieure du même tuyau nerveux est celle qui transmet les impressions sensibles des extrémités au centre : la partie postérieure porte l'influence motrice du centre aux extrémités nerveuses qui viennent s'aboucher aux fibres musculaires, et déterminer leurs contractions ou leur déplacement.

Ainsi l'organe externe, où l'impression sensible commence, est mû au même instant de la manière la plus propre à compléter la perception[7] ainsi formée de ces deux sortes d'éléments.

1. Ces organes ce sont seulement ceux de la vue et du toucher.

2. « A part de toute l'activité », Cousin, p. 66.

3. « Des seules *fonctions impressives*, constitutives de *la vie* », Cousin.

4. Il s'agit ici de l'intuition immédiate passive, non de l'aperception du corps propre. Il ne faut pas confondre cette intuition de la présence du corps, avec la perception de son existence distincte. L'animal n'a pas cette perception qui exige, comme nous le verrons dans la suite, d'autres conditions.

5. Voyez le *Mémoire* de Magendie (note de Maine de Biran).

6. « A la perception du rapport d'extériorité ou de localisation des sensations diverses », Cousin, p. 66.

7. Il y a dans la perception proprement dite un autre élément : le

A la contraction des fibres musculaires, ou encore à la pression et à la collision de leurs parties contiguës, correspond une espèce d'impressions sensibles où se trouvent réunies les conditions propres à les rendre mutuellement distinctes. Ces impressions qui commencent à la racine des nerfs, quelle que soit la nature de leur cause [1], affectent une surface organique, formée de parties juxtaposées et intimement unies dans le tissu nerveux musculaire, sans se confondre. La force qui les met en jeu ou qui change leur état ou leur ton naturel pénètre la masse et agit sur chacune de ses parties ; toutes ces impressions ou déterminations motrices se réunissent sans se confondre, et ainsi elles se représentent dans l'ordre de coexistence que nous appelons l'étendue.

Cette intuition de l'étendue tient toujours, en effet, à ce que chaque molécule ou fibre nerveuse est mise en jeu distinctement de toute autre fibre collatérale par un même agent, par une même cause d'impression qui s'applique à elle ; que si l'une ou l'autre de ces deux conditions manque, si tout l'organe est ébranlé à la fois et en masse par une seule cause exclusive, ou si plusieurs agents d'impressions affectent à la fois les mêmes points nerveux, la même fibre distincte, il y aura sensation confuse dans l'animal, et point d'intuition distincte localisée ou représentative d'une étendue quelconque.

De là, il suit (contre Leibnitz) que la sensation animale est purement affective et confuse par sa nature même, tant que les impressions organiques, qui concourent à la produire, affectent des parties nerveuses irrégulièrement disposées ou agissent plusieurs à la fois sur les mêmes points de l'organe ; que ces conditions changent et que celles de l'intuition aient lieu, la sensation n'existe plus, ou elle peut encore, à certain degré, se joindre à l'intuition, mais sans se transformer en elle [2].

Il suit encore que si, au moyen de quelque organe différent de ceux par lesquels l'homme se représente les autres existences, il pouvait avoir une perception distincte des *éléments*

sentiment de l'effort musculaire. Les réactions musculaires, dont il est ici question, peuvent être déterminées par l'instinct, comme il arrive chez l'animal, non par la volonté ; dans ce cas, elles ne sont pas accompagnées de conscience.

1. Que cette cause soit une force hyperorganique, c'est-à-dire l'action de la volonté, que ce soit une cause naturelle, comme l'instinct ou l'habitude.

2. « La sensation n'existe plus ou peut encore se joindre, dans certains degrés, à l'intuition sans se transformer », Cousin, p. 68.

de l'étendue, soit de notre propre corps, soit des corps étrangers, toute l'étendue disparaîtrait aux sens, et par cela même que les êtres simples tomberaient sous le sens direct de l'être intelligent et actif, les corps tels que nous les percevons, la substance elle-même, entendue sous raison de matière, cesseraient d'être perçus ou entendus par l'esprit [1].

c. *Rôle du sens de l'effort dans la perception de l'étendue organique.*

Reprenons maintenant.

Cette espèce de sentiment vague et obscur, lié à tout mode de vie animale ou organique, ne diffère point, pour l'homme animal, de celui de l'existence ou de la présence de l'étendue de son corps ; c'est le fond auquel toutes les impressions se rattachent, et elles ne sont véritablement senties dans le tout de l'animal, qu'en tant qu'elles affectent une partie de l'étendue organique du corps vivant et modifient ou changent son état, c'est-à-dire le ton actuel de sa vie ou de sa sensibilité propre. Otez cette étendue sentante et l'imagination ne trouvera plus où rattacher ces purs phénomènes sensitifs [2].

Mais comment cette étendue sentante peut-elle être sentie par le moi ou la personne qui l'aperçoit par intuition en s'apercevant elle-même ? Cette question qui peut trouver sa réponse uniquement [3] dans l'expérience intérieure ou le fait même de conscience n'est que la traduction du problème de la métaphysique : quel est le lien des deux substances spirituelle et maté-

1. Ici se termine la réponse à la première question posée : « Quelles sont les conditions organiques des intuitions étendues ? », et par suite à cette question plus générale : « Si l'étendue existe objectivement telle que nous nous la représentons, ou si elle est un phénomène relatif à la constitution de certains sens comme le toucher et la vue ? » Maine de Biran accepte cette seconde solution, avec toutes ses conséquences ; notamment que nous n'aurions aucune représentation de l'étendue si nous percevions au moyen d'organes différents (par exemple, si l'organe du toucher se terminait par un ongle extrêmement pointu) les êtres simples qui sont les éléments des choses telles qu'elles nous apparaissent. Mais l'intuition n'est pas la perception. Maine de Biran va maintenant se demander comment le moi se distingue de l'étendue organique, ou plutôt comment elle va devenir pour lui un objet distinct, où se localisent nos diverses sensations.

2. « Pur phénomène sensitif », Cousin, p. 69.

3. Nous avons ajouté « uniquement ».

rielle ? Si ce problème ontologique était[1] susceptible d'être résolu, il faudrait en chercher les données dans les faits primitifs du sens intime et dans leurs conditions comparées. C'est à quoi nous procédons.

Nous avons considéré précédemment que la force motrice de l'âme est déployée à la fois, pendant l'état de veille[2], sur tous les organes externes placés sous sa dépendance, sur les muscles contractés dans l'immobilité du corps, l'œil tenu ouvert dans d'épaisses ténèbres, l'ouïe tendue dans le silence de la nature, les mouvements d'inspiration répétés sans aucune cause odorante. Par le fait seul de cet exercice, c'est-à-dire le sens de l'effort étant[3] isolé de toute cause d'impression et n'ayant d'autre principe que la force vraiment hyperorganique qui opère par le vouloir, le moi, avons-nous dit, serait pleinement constitué.

Le moi, sans doute ; mais l'homme, sujet mixte à ses propres yeux, ne serait pas tel pour lui-même sans l'union des[4] deux vies qui constituent son humanité ; car l'homme n'agit qu'en sentant et l'action même de la volonté est nécessairement accompagnée, précédée et[5] suivie de quelque passion.

Les organes du mouvement volontaire ont leur mode de vie. Leurs parties élémentaires sont disposées ou coordonnées de la manière la plus propre à donner aux impressions immédiates qui y ont leur siège le caractère d'intuitions distinctes, directement transmises au centre commun. Elles donnent le premier éveil à la force motrice de l'âme et précèdent et amènent les premiers efforts[6].

Dans l'exercice complet du sens de l'effort, le moi, qui commence le mouvement, aperçoit l'effort qu'il fait, et cette aper-

1. « Est susceptible », Cousin. Nous retrouvons encore ici la trace et la preuve de la préoccupation de Maine de Biran dans cet écrit d'opposer le point de vue psychologique au point de vue ontologique.

2. Nous avons ajouté « pendant l'état de veille ». (Voir plus haut, I, p. 34 et 35.)

3. Nous avons ajouté « c'est-à-dire » et « étant ».

4. « L'union de deux vies », Cousin, p. 70.

5. « *Ou* suivie », Cousin.

6. Nous avons supprimé les deux lignes suivantes de l'édition Cousin qui expriment, sous une forme plus pénible, la même idée que la phrase précédente : « et affectent sa tendance virtuelle à mouvoir les organes matériels placés sous son influence ». Nous ne serions pas étonné que cette phrase ait été remplacée après coup par celle qui la précède.

ception se lie au même déploiement immédiat de la force de l'âme sur les racines des nerfs qui transmettent son action aux organes immobiles du corps. Aux contractions ou mouvements opérés par le vouloir correspondent des impressions spéciales, d'un caractère particulier, qui ne permettent pas de les confondre avec aucune des impressions reçues par les extrémités nerveuses, qui affectent plus ou moins la sensibilité animale, soit qu'elles se transmettent des extrémités au centre commun, soit qu'elles n'aient avec lui aucune connexion directe. Il résulte même de l'observation physiologique que l'animal pourrait éprouver de telles impressions, quand il n'aurait pas de cerveau ni rien qui en tînt lieu.

On pourrait demander, en cette occasion, si les nerfs purement sensitifs et qui ne servent[1] à aucune fonction ou aucun mouvement volontaire, ne contiennent pas l'espèce de cloison observée dans les nerfs qui servent en même temps, dans l'homme, aux fonctions de la sensibilité et de la motilité : l'analogie qui doit exister entre les faits de sentiment et leurs conditions organiques serait pour la négative[2]. Mais quel que soit le résultat des expériences physiologiques sur ce point, il est certain du moins, par[3] les faits, que les changements sentis ou aperçus immédiatement dans les organes de la locomotion au moment où la volonté s'exerce, forment une espèce de modes *sui generis*, les seuls que le moi s'attribue comme en étant cause, en tant que le vouloir opère instantanément et d'une manière immédiate, les seuls aussi qui tiennent dans l'organisation à cette condition unique, savoir : de commencer non par les extrémités des nerfs excitées[4] du dehors par des causes quelconques, de nature diverse, comme tout ce que nous appelons sensation, mais par les racines des nerfs moteurs, par l'action d'une seule cause ou d'une force unique qui agit sur ces racines, et dont l'influence se transmet du centre aux extrémités d'une manière inverse de celle qui a lieu dans les sensations. A la vérité, cette condition, à laquelle s'attache

1. « Qui ne se lient à aucune fonction ou mouvement volontaire », Cousin.

2. Nous avons modifié la phrase de l'édition Cousin, qui est inintelligible : « *ou bien, si* l'analogie qui doit exister entre les faits de sentiment et leurs conditions organiques sont pour la négative », p. 71.

3. « Il est certain, du moins par les faits », Cousin, p. 72. Il faut supprimer la virgule, après « certain ».

4. « Extrémités des nerfs excités », « excités » se rapporte à extrémités.

l'exercice du sens de l'effort ou de l'activité, se lie elle-même à une autre condition proprement organique : celle de la réceptivité de l'organe qui doit être apte à recevoir l'influence de la force motrice transmise jusqu'à lui par le moyen [1] des nerfs cérébraux.

Cette condition de réceptivité commune au sens de l'effort et aux organes des sens extérieurs, c'est là ce qui constitue la partie passive des modifications ; la partie exclusivement soumise à la volonté et à l'activité du moi est la seule qui se manifeste clairement à la conscience [2].

L'organe soumis à la volonté ne l'est point quant à sa nature quant à son mode [3] de vie ou de sensibilité propre, mais seulement quant aux modes ou changements que la force de l'âme produit dans son [4] état, en agissant sur l'organe ou par l'organe donné ; c'est bien cette force qui commence, qui crée le mouvement, qui opère les contractions musculaires par l'intermédiaire [5] des nerfs ; mais elle ne crée pas l'étendue, l'inertie, le poids de l'organe, l'arrangement ou le mode de coordination de ses parties ou molécules, tous ces éléments sont donnés comme base de l'intuition, comme termes de l'action de la force modifiante, et non comme produits transitoires de sa création, non plus que comme des modes et attributs de sa substance [6].

En effet, tout ce que le *moi* n'opère pas en vertu de l'effort ou du vouloir constitutif, ne peut être attribué à l'âme au titre de force active mais appartient à la substance entendue sous raison de matière, comme passive ou modifiable, et peut ainsi se rapporter au corps vivant et sentant sous les conditions et titres respectifs de sensations affectives ou d'intuitions, en tant que les impressions sont confuses, ou en tant qu'elles sont naturellement distinctes.

Ni ces sensations ni ces intuitions ne sont les produits de

1. « Par la force des nerfs cérébraux », Cousin.

2. La phrase telle qu'elle est écrite dans l'édition Cousin est certainement inexacte. Nous nous déclarons incapable de la reconstituer exactement; celle que nous avons adoptée nous a été surtout inspirée par le sens général du passage : « la force exclusivement soumise à la volonté et à l'activité du corps, c'est là ce qui se manifeste le plus clairement à la conscience », Cousin, p. 73.

3. « Etat de vie », Cousin, p. 73.

4. « Cet état », Cousin.

5. « Par l'intermède », Cousin, p. 73.

6. « De la substance », Cousin, p. 73.

l'activité du *moi*, mais elles sont perçues, localisées, et par là même distinguées du *moi* en tant qu'elles s'unissent plus ou moins directement au sens de l'effort, ou se rencontrent dans des organes particuliers où concourent les deux fonctions sensitive et motrice qui sont unies ensemble par le lien de la vie animale, mais qui ne se lient à l'unité de conscience de la personne humaine que par l'intermédiaire du sens de l'effort. Otez l'exercice de ce sens, et il restera encore des sensations animales ou des intuitions au même titre et l'homme, identifié avec la nature par ces impressions mêmes, ne pourra se distinguer *lui* dans ce qui le fait *lui*.

Il ne s'agit point ici de distinctions artificielles, purement abstraites ou nominales, mais de distinctions de faits justifiées par le sens intime et que l'observation physiologique elle-même peut justifier.

On sait que dans certains cas de paralysie les organes de la locomotion peuvent être oblitérés en tout ou en partie, quoique la susceptibilité nerveuse demeure la même, et que les impressions externes ou internes continuent à affecter la sensibilité animale.

Un habile observateur nous a décrit l'expérience qu'il eut l'occasion de faire sur un hémiplégique qui sentait vivement les impressions faites sur des parties paralysées, mais sans les rapporter à leur siège, ni à aucun lieu déterminé du corps, quoiqu'il les sentît généralement dans ce corps en masse, comme nous sentons nous-même les impressions qui, par leur nature ou l'intensité de leur force excitative, affectent la sensibilité générale, sans absorber le moi tout entier.

Dans cette expérience, dont l'auteur rapporte les curieux détails, le malade ressentait de vives douleurs, et le témoignait par des plaintes, quand on lui contournait les doigts de la main paralysée ; mais lorsqu'il ne voyait pas cette main ni l'action extérieure à laquelle elle était soumise, le paralytique ne pouvait assigner le siège de la douleur, et ne la ressentait que comme une impression générale de souffrance ou de malaise du corps, dont il est impossible d'assigner la cause ni le lieu.

Il faut bien remarquer ici toute la différence qui existe entre cette espèce de localisation immédiate intérieure des sensations ou des intuitions[1], que nous prétendons rattacher uni-

1. Nous ajoutons une virgule après intuitions, car le pronom relat[...] « que » se rapporte à localisation, non à intuition. Toute cette part[...] de l'édition Cousin est à peu près correcte. Cela tient probablement[...]

quement au sens de l'effort, comme l'expérience ci-dessus semble propre à le démontrer, et cette autre localisation externe et médiate, par laquelle nous rapportons les différentes impressions du dehors aux parties de notre corps, connues extérieurement par la vue comme peuvent l'être les objets ou corps étrangers.

Le paralytique cité jugeait, en voyant contourner sa main, qu'elle était le siège où agissait la cause de sa douleur ; mais il ne sentait ou n'apercevait pas immédiatement l'impression douloureuse dans la partie organique qu'elle affectait ; il ne s'appropriait pas cette partie ; il ne la sentait pas sienne, tant qu'il n'agissait pas sur elle ; il aurait pu dire plus naturellement qu'aucun autre : « Vous casserez cette main. »

Il est bien entendu que nous excluons de la localisation immédiate interne ces[1] impressions sensibles, ces premières affections que l'instinct animal, privé de toute conscience de moi, semble rapporter aux parties du corps organisé, les produits[2] de cette réaction involontaire et inaperçue, qui a lieu dans le fœtus même[3] au sein de la mère, dans l'enfant à sa naissance, pendant le sommeil, et dans tous les états où la vie organique et animale s'exerce sans qu'il n'y ait ni conscience, ni rien qui puisse s'attribuer au moi[4]. Les produits de cette réaction motrice, dis-je, sont des sensations comme les autres, qui commencent et se terminent aux organes sensitifs, sans que le cerveau même y prenne quelque part nécessaire, et surtout sans que la force de l'âme y exerce son activité propre.

Il s'agit ici non d'une réaction nécessaire, mais d'une action volontaire qui part de l'âme et qui s'y termine en manifestant, avec sa force propre, l'existence et le lieu[5] des parties mobiles et sensibles de l'organisation qu'elle s'approprie.

ce que Maine de Biran exprimait des idées familières (maintes fois exprimées dans des écrits précédents). Il est probable, par suite, que le manuscrit n'est pas surchargé de corrections et d'additions. On peut supposer aussi que le copiste, qui n'était pas un philosophe, fut guidé, dans tout ce passage, par la clarté et l'intérêt général des idées.

1. « Les impressions sensibles », Cousin, p. 76.

2. « Le produit », Cousin.

3. « Telle que celle qui a lieu dans le fœtus, même au sein de la mère », Cousin, p. 76.

4. « Cette division a été très bien marquée par Bichat (voyez dans son *Traité de la vie et de la mort*, ce qu'il dit de la locomotion du fœtus, et de celle du sommeil ou des rêves) ». Note de Maine de Biran.

5. « Lien » Cousin, 77.

Or l'expérience du paralytique cité fait connaître clairement la part essentielle que prend le sens de l'effort ou de l'activité, à cette localisation interne qui ouvre le cercle de la connaissance, en révélant l'homme intérieur tout entier sans le secours même de l'objet[1]. . . . .

L'action ou l'effort commence, de la part de l'âme, dans les racines cérébrales des nerfs moteurs, sans que la force motrice produise par là tout son effet sur le corps et se manifeste à elle-même comme force agissante[2]. Pour que l'action volontaire soit complète et que la causalité du moi se manifeste comme fait de conscience, une condition est requise de la part de l'organe : c'est, comme nous le disions tout à l'heure, que cet organe soit disposé à recevoir l'influence propre du moteur, ou que son ton de vie ou de sensibilité spéciale soit en rapport avec la force qui tend à le mettre en jeu. Si cette condition n'a pas lieu, s'il y a quelque oblitération accidentelle soit dans les fibres musculaires, soit dans la partie interne des nerfs destinée à transmettre au centre l'effet sensible de la contraction et du mouvement opéré, le sens de l'effort ne s'exerce plus dans l'organe dont il s'agit, qui cesse ainsi d'appartenir à la volonté ou de se manifester immédiatement à la conscience du moi.

L'expérience précédente montre bien qu'un organe, paralysé pour le mouvement, peut recevoir et transmettre des impressions qui affectent l'animal, sans être localisées ou rapportées à un siège déterminé, en raison de sa passivité même. D'où nous induisons la nécessité de l'intervention du sens de l'effort pour que les sensations soient localisées ou rapportées à un lieu du corps, le même où l'effort s'exerce.

1. Nous lisons ensuite dans l'édition Cousin les lignes suivantes qu'il nous paraît impossible de rattacher à ce qui précède et à ce qui suit. « Il suffit qu'il y ait coordination des existences sous forme d'étendue, pour que l'idée de cause disparaisse. Les uns admettent cette idée, les autres l'excluent .» Nous n'avons là certainement qu'un lambeau du texte qu'il nous semble impossible de reconstituer. Dans le passage qui suit immédiatement, Maine de Biran revient sur les idées exprimées un peu plus haut. On pourrait le considérer, sans inconvénient, comme une variante, et le rejeter en note, d'autant plus que par suite de la lacune que nous venons de signaler, il ne se relie pas directement à ce qui précède. Nous ne l'avons pas fait, parce qu'il se tient dans toutes ses parties, et prépare le développement suivant.

2. « Sans que la force motrice produise tout son effet sur le corps, et *par là*, se manifeste à elle-même comme force *tout* agissante », Cousin.

La même expérience ne nous montre pas, il est vrai qu'à part cette intervention du même sens actif, il ne puisse pas y avoir des intuitions naturellement distinctes et rapportées à un lieu du corps propre ou de l'étendue intérieure; il y a une multitude de faits pris dans la nature animale et dans les phénomènes de l'instinct, comme dans les songes et les différentes espèces d'altérations[1] mentales, où l'activité constitutive de la personne ne s'exerce par aucun sens ou organe, qui prouvent bien que diverses intuitions, par exemple, celles de la vue ont un caractère propre de distinction et de clarté tout à fait indépendant du sens de l'effort ou de l'activité du moi ; mais il n'en est pas moins vrai qu'à part cette condition hyperorganique de l'effort ou du vouloir, qui constitue la personne présente à elle-même, les intuitions distinctes non plus que les sensations confuses ne seraient pas distinguées du moi, qui seul les localise, en les rapportant à leurs sièges organiques.

On peut chercher, soit dans ces organes mêmes, soit dans les objets, les conditions qui rendent les impressions claires ou obscures, distinctes ou confuses, au titre d'intuitions ou de sensations[2]. La physiologie et la physique peuvent reconnaître et assigner quelques-unes de ces conditions qui se prêtent à leurs expériences, mais il n'y a pour le moi qu'une seule manière de se distinguer de tout ce qui n'est pas lui, à titre d'objet, de chose représentée; et comme il s'agit ici d'une distinction hyperorganique par sa nature[3], l'analyse physiologique la plus subtile ne saurait suffire, l'analyse psychologique ne le pourrait pas davantage, si l'intuition d'étendue, par exemple, sous laquelle se représente tout ce qui est appelé corps matériel, était prise pour une modalité représentative de l'âme, comme si un mode quelconque pouvait être représenté ou conçu hors de son sujet d'inhérence, et comme si ce qui se représente hors du moi pût être inhérent à l'âme.

En général nulle sensation ou intuition objective ne saurait être considérée comme mode propre du sujet pensant, inhérent à lui, ou faisant partie de son existence, sans démentir le fait même de l'existence individuelle du sujet.

1. « Altérations mentales », Cousin. Ne faut-il pas lire « aliénations » ?

2. « Distinctes, confuses sous un titre quelconque de sensations ou d'intuitions », Cousin. Nous savons que les sensations sont confuses par nature, alors que les intuitions peuvent être claires et distinctes.

3. « Où l'analyse physiologique ». Nous avons supprimé « où » qui brise la construction de la phrase.

d. *Discussion des théories de Malebranche et d'Arnaud sur les représentations objectives ou intuitions.*

Ici[1] je ne puis m'empêcher de rappeler comme exemple très instructif cette grande discussion qui eut lieu entre Malebranche et Arnaud sur l'origine et le caractère des idées représentatives[2]. Dans le point de vue de Malebranche, les idées n'ont précisément le caractère de représentations claires et distinctes qu'en tant qu'elles sont hors de l'âme, ou ce qui revient au même (selon la vraie psychologie de notre grand métaphysicien) hors du moi qui les perçoit ou les conçoit, non point en lui, comme attributs ou modes de son existence, mais dans leur source réelle, savoir : en Dieu, d'où émane exclusivement la lumière par laquelle l'âme voit ce monde réel, intelligible. représenté par des perceptions ou idées claires, adéquates, qui ne sont elles-mêmes que des modes propres[1], des manifestations de l'être universel par qui et en qui tout vit, se meut, sent, existe[2].

Il est si vrai que les idées (intuitions) claires représentatives ne sont pas les modalités propres de l'âme, que tout ce qui peut être véritablement modification intérieure de la subs-

1. Il faut ouvrir ici une parenthèse jusqu'au milieu de la page 86 de l'édition Cousin. Maine de Biran fait au sujet du caractère objectif de nos intuitions les mêmes réflexions qu'au sujet de l'origine et de la nature du sentiment du moi : à savoir qu'on ne peut l'expliquer que par l'analyse psychologique. Malebranche et Arnaud, partis l'un et l'autre du point de vue systématique de Descartes, échouent dans l'explication de ce fait psychologique ; leur théorie aboutit à des conséquences qui sont en désaccord avec les faits. Tout ce développement se tient, il est intéressant en lui-même ; il nous montre une fois de plus la préoccupation de Maine de Biran dans tout cet écrit, d'opposer le point de vue psychologique aux constructions *a priori* des métaphysiciens.

2. « Sur les représentations objectives et sur l'origine et le caractère des idées représentatives », Maine de Biran qui avait d'abord écrit : « Sur les representations objectives » a probablement rayé ou voulu rayer cette expression pour la remplacer par celle qui suit, plus précise. Voir Malebranche. *La Recherche de la vérité,* livre III, 2e partie, chap. V, VI, VII, et Arnaud, *Des vraies et des fausses idées,* ch. II, etc.

3. « Des modes propres de manifestation », Cousin.

4. La construction pénible de cette phrase et de tant d'autres semblables est un des faits sur lesquels nous nous appuyons dans notre introduction, pour induire que cet écrit n'est pas une rédaction définitive, mais une première esquisse d'un fragment important de l'*Anthropologie.* « Tout vit, meut, sent » Cousin, p. 80.

tance sentante et pensante, ne peut être perçu[1] ou connu par elle que d'une manière obscure et confuse, et par la conscience ou sens intime, non par des idées. Aussi, l'âme qui ne se connaît non plus que ses sensations, les seules choses qui soient véritablement en elle comme ses propres modes, que par conscience ou sentiment intérieur, ne peut être dite véritablement se connaître : n'y ayant point d'idée qui la représente à elle-même.

On peut voir dans les œuvres d'Arnaud par quels arguments ce métaphysicien, disciple fidèle de la doctrine de Descartes, combat le principe de l'extériorité des idées ou des perceptions qu'il persiste à considérer comme de pures modalités représentatives de l'âme. Dans ce point de vue opposé à celui de la psychologie ou de la conscience, l'âme ne se prend plus pour le moi, comme l'entendait Malebranche, mais pour le sujet ontologique ou le substratum de ce moi, qui n'est lui-même qu'un mode plus continu ou plus permanent de la substance pensante, mode intérieur qui se distingue, à la vérité, ou se sépare phénoméniquement des modalités adventices, représentatives d'objets extérieurs, ce qui n'empêche pas que ces représentations ne soient des modes inhérents à la même substance dont le moi lui-même est le mode fondamental, identique et un.

Ainsi, dans la vérité métaphysique ou absolue[2], l'âme ne perçoit, ne voit qu'en elle-même; elle ne conçoit ou n'entend que sa propre pensée ou des idées qui sont ses propres modifications.

Les deux points de vue font également abstraction du principe d'activité : suivant l'un, les objets n'ont que la réalité subjective des idées ou de l'être pensant qui peut rester seul : suivant l'autre, les idées prennent elles-mêmes la réalité objective des êtres matériels ou plutôt encore celles de l'être universel en qui et par qui elles sont.

Là se trouve une sorte d'idéalisme subjectif et de pan-

1. « Ne peut être conçu par elle que par la conscience ou sens intime, et non par des idées perçues ou conçues d'une manière obscure et confuse », Cousin. Cette fin de phrase ne s'accorde pas avec le début, et est difficile à entendre, du point de vue de Malebranche. La leçon que nous proposons est en accord au contraire avec sa doctrine : et il est possible qu'elle soit conforme au texte même du manuscrit.

2. « Dans la vérité métaphysique absolue », Cousin, p. 81 ; la « vérité métaphysique » est une expression équivalente à « vérité absolue ».

théisme spirituel; ici, est l'idéalisme objectif et une sorte de panthéisme matériel [1].

On peut dire que le principe de Descartes était gros de ces divers systèmes. L'idéalisme subjectif et objectif, le panthéisme spirituel et matériel n'ont été que des conséquences logiquement déduites du même principe. Quand on part des notions, et qu'on procède à la composition d'un système, il semble d'abord qu'on sauve bien des difficultés, des embarras, des recherches; on croit jouir paisiblement, dans son cercle idéal, de cette sorte d'évidence et de repos d'esprit qui tient à ce que les conditions, faites avec soi-même ou posées par les définitions, sont fidèlement remplies. Mais un autre système, fondé sur la même base et procédant par la même méthode, seulement sous des conditions différentes, établit précisément des résultats contraires ou divergents du premier, et offrant les caractères d'une évidence semblable.

Lequel croire? comment se démêler au milieu de tant de contradictions, de doutes et d'incertitudes? Le métaphysicien qui cherche ce qui est vrai, est-il condamné pour toujours au supplice de Sisyphe roulant son rocher?

Le point de départ de l'analyse psychologique ne saurait être une notion comme celle de la substance pensante, existant [2] en soi : car il y a lieu de demander au sujet d'une telle notion, d'où elle vient, quelle est sa nature, son caractère, son titre de créance; et toute idée qui peut motiver ces demandes ne saurait avoir le caractère et la vertu d'un principe.

L'analyse ne peut partir que d'un fait primitif qui se constate par lui-même et ne se prouve ou ne s'explique pas [3] par un autre, qui soit tel au contraire que rien ne puisse être expliqué ou conçu sans lui, par suite, qu'il n'y ait rien d'antérieur dans l'ordre successif de l'existence, rien de plus simple dans l'ordre de la connaissance dont il est le centre ou le principe [4] régulateur.

1. « Là se trouve une sorte de matérialisme subjectif; ici est l'idéalisme objectif et une sorte de panthéisme spirituel », Cousin. Ce texte est absurde. Celui que nous proposons est fondé sur le sens de la phrase qui précède, et les expressions mêmes de celle qui suit.

2. « Substance pensante en soi », Cousin, p. 83.

3. « Et ne se prouve pas ou s'explique par un autre », Cousin. Il faut évidemment lire « ou ne s'explique pas », — plus loin « ou puisse être expliqué ou conçu ou entendu », Cousin.

4. « Ou l'élément régulateur », Cousin. Cette expression est obscure. Nous lui substituons celle de « *principe* régulateur » qui est plus claire. Un peu plus haut « dans l'ordre des coexistences », Cousin, au lieu de « dans l'ordre de la connaissance » qu'appelle le contexte.

Le sens intime de l'individualité ou de l'existence du moi offre seul à l'analyse le caractère et les conditions du principe de la science de l'homme et de toute science. Il ne suffit pas en effet que l'âme soit à son titre absolu de substance ou de force virtuelle ; il faut qu'elle se manifeste intérieurement au titre de moi ou de force agissante, pour qu'il y ait le premier fondement du *je* (j'existe, j'agis) ; la science ne date que de cette manifestation, et la notion de *moi absolu* s'y réfère nécessairement. Que serait en effet cette notion sans le sujet pensant moi qui s'entend lui-même ?

L'âme cherche donc d'abord à reconnaître ce sujet, à tracer ses limites en le séparant de tout ce qui n'est pas lui ; elle ne demande pas : qu'est-ce que l'âme ou quelle est son essence, comment elle s'unit au corps et quel est le mode de cette union ? Car l'analyse veut savoir d'abord ce qu'elle dit en donnant un nom au sujet qui perçoit la sensation, l'intuition, l'idée et qui n'est pour lui-même ni une sensation ni une idée comme une autre. Dans le point de vue ontologique, la réalité des deux substances, pensante et étendue, et la liaison de l'une à l'autre ne peuvent être que des données primitives au titre de notions innées. Aussi, Descartes dit-il que l'âme a l'idée innée d'elle-même et de son union au corps. Il dit par suite, très conséquemment, qu'elle est inexplicable, que si nous pouvions l'entendre, nous entendrions tout, nous aurions l'omniscience du Créateur[1].

L'analyse ne touche pas à ce grand problème ; le moi de l'homme est donné à lui-même par le fait de conscience qui embrasse, sous la même unité du sens actif, l'effort voulu et le terme sur qui cet effort se déploie. Le même sens de l'effort qui manifeste l'âme à son titre de cause ou de force agissante, manifeste en même temps ce terme organique, étendu et inerte, sur qui cette force se déploie et que le vouloir modifie.

La liaison métaphysique de la substance pensante et de la substance étendue organisée est inintelligible *a priori*.

L'analyse s'élève jusqu'à la notion nécessaire de l'être actif et pensant en soi, et d'un monde[2] substantiel avec qui il est en relation par son activité essentielle[3].

1. Maine de Biran a déjà indiqué cette idée plus haut.

2. « Et dans un monde substantiel », Cousin.

3. Il y a ici très probablement une lacune. Le copiste a dû omettre la fin de la phrase. La pensée de Maine de Biran, c'est que, si nous sommes obligés, pour nous comprendre nous-même, et notre action sur le corps, d'admettre l'existence de l'âme et du corps, comme forces

. . . .

L'analyse psychologique pourra parvenir aussi à déterminer ou éclairer jusqu'à un certain point les éléments si obscurs et si vagues de la célèbre discussion que nous avons prise pour exemple, éléments[1] qui restent obscurs et enveloppés sous le titre de modalités représentatives, inhérentes à l'âme humaine, comme sous celui d'idées vues en l'être universel : Dieu.

Malebranche doué éminemment du sens psychologique qui s'unissait chez lui[2] à une imagination créatrice brillante, vive et profonde, ayant[3] plus besoin de créer que d'observer, remarque d'abord parfaitement la différence qui sépare les sensations affectives que l'âme ne rapporte qu'à son corps et les idées claires et[4] distinctes, représentatives des objets de ce monde intelligible renfermé dans l'être universel.

Les impressions affectives du plaisir ou de la douleur peuvent seules être considérées comme des modalités de l'âme inhérentes à elles, quoique rapportées au corps propre et localisées dans ses parties.

Les intuitions ou les idées qui représentent le monde extérieur, sans affecter en aucune manière la sensibilité, sont bien véritablement hors du moi, mais ne sont pas hors des sens externes ou de l'imagination[5] et par suite ne doivent pas être considérées comme attributs ou modes de l'étendue ou de l'espace extérieur où le moi les rapporte. Dira-t-on pour justifier à quelques égards le système de Malebranche, que l'espace est le *sensorium* de Dieu et que l'esprit de l'homme se met en communication avec Dieu, quand il perçoit et entend la nature ?

Il fallait que l'analyse commençât par bien entendre le rapport des impressions affectives au corps propre et leur localisation dans les parties distinctes de l'étendue organique[6], pour

virtuelles, nous ne pouvons pas cependant comprendre quel est, dans l'absolu, leur mode d'union.

1. « Eléments obscurs et enveloppés », Cousin, p. 86. Nous avons ajouté pour la clarté et la correction grammaticale de la phrase « qui restent ».

2. Nous avons ajouté « chez lui ».

3. « Qui avait », Cousin.

4. « Idées claires, distinctes », Cousin.

5. Le texte publié par Cousin est inintelligible, parce qu'il est incomplet ; ou du moins il est très probable qu'il manque un membre de phrase que nous avons essayé de reconstituer. On lit dans Cousin « Les intuitions, etc., sont bien véritablement hors du moi et, par suite, ne doivent pas être considérées comme attributs ou modes de l'étendue ».

6. Nous avons ajouté « organique ».

éclairer et chercher à résoudre le problème de l'extériorité des intuitions objectives, et par là la grande question d'une existence autre que celle du moi.

Nous allons voir comment les deux problèmes peuvent se réduire à un seul et dépendent de la même espèce de conditions[1].

« Ce raisonnement confus ou ce jugement naturel qui applique au corps ce que l'âme sent[2], n'est qu'une sensation qu'on peut dire composée » (Recherche de la vérité, etc).

On ne peut pas mieux exprimer ce qui fait le caractère[3] d'unité, la simplicité apparente de l'idée de sensation, malgré la dualité des éléments qui la composent[4]. Malebranche était ainsi dans la voie d'une analyse que les vues systématiques et la méthode comme le principe de la philosophie de Descartes l'ont empêché de poursuivre.

Là où il y a des composés, il faut bien qu'il y ait des éléments distincts et séparables. Les impressions non localisées n'en affecteraient pas moins la sensibilité; nous l'avons vu dans l'expérience du paralytique. Réciproquement, la partie du corps mobile à volonté, où l'impression est rapportée, serait aperçue immédiatement par l'exercice du sens de l'effort, indépendamment de toute impression reçue par l'organe sensitif.

Voilà bien les deux éléments du composé[5], les deux termes du rapport senti ou du jugement immédiat qu'on peut dire aussi naturel, en tant qu'il tient à la nature active et intelligente[6] du moi et non point à la nature purement sentante de l'instinct animal.

On pourrait dire que l'âme de l'homme entre en possession de son corps par l'effort général qu'elle exerce, non point sur ce corps en masse, mais sur les parties locomotrices qui lui sont naturellement soumises. Cet effort qui constitue précisément l'état de veille et le distingue de celui du sommeil, où la sensibilité interne et l'imagination passive[7] restent en jeu,

1. « En dépendant », Cousin.

2. Ce raisonnement confus ou ce jugement naturel qui s'applique au corps et que l'âme sent, n'est qu'une sensation qu'on peut dire composée », Cousin, p. 86. Voir Malebranche, édit. Jules Simon, en note, p. 57. livre I, chapitre x, § 5.

3. « Le caractère et l'unité », Cousin.

4. « Malgré la composition ou la dualité d'éléments », Cousin.

5. « Les deux éléments composés », Cousin, p. 87.

6. « La nature active et intelligible, Cousin.

7. « Où la sensibilité interne et l'imagination passives ».

s'exerce simultanément sur tous les organes[1] de sa dépendance, leur communique seul la direction, l'espece et le degré de tension nécessaires pour recevoir les impressions du dehors ou aller au devant d'elles et les transmettre au centre où le moi les perçoit et les combine.

L'effort qui s'exerce simultanément sur plusieurs organes à la fois[2], d'une manière spontanée et indélibérée, est la condition et le commencement de l'aperception de l'étendue intérieure du corps propre; mais pour que cette aperception se complète ou que chaque partie soumise à la volonté se localise au regard du moi et aille prendre sa place dans le tout organique, il faut que ce qui était simultané dans le temps devienne successif, ou que l'effort total se subdivise et se distingue lui-même en actes partiels, liés entre eux dans l'ordre du temps, ordre qui a lui-même tout son fondement dans l'activité du moi ; car le moi qui existe en tant qu'il agit, ne peut agir que dans le temps.

La division du système musculaire en organes séparés et celle des nerfs cérébraux qu'affectent[3] les contractions et les mouvements des membres placés sous l'empire de l'âme, sont les conditions qui servent à distinguer les impressions sensibles attachées à ces mouvements et à localiser hors du moi les termes divers et multiples de son action. A chaque effort individuel, à chaque acte successif de la même volonté motrice déterminée correspond une impression distinguée dans son siège. Dans cette succession non interrompue d'actes et de mouvements répétés et variés de toutes manières[4], l'unité de la force motrice se manifeste intérieurement d'une manière plus distincte, relativement à la pluralité de ses termes d'application ou à celle des impressions diverses qui s'y rapportent ou s'y localisent. En se mettant en dehors de chacune de ses sensations locales, le moi apprend à les mettre les unes hors des autres, à tracer leurs limites et à distinguer leurs caractères spécifiques, leurs analogies et leurs différences, etc.

1. « Exerce simultanément tous les organes », Cousin.

2. « L'effort qui exerce simultanément plusieurs organes », p. 88.

3. « Ou celle des nerfs cérébraux qu'affectent les contractions et les mouvements sous l'empire de l'âme ».

4. « Ainsi, cette succession non interrompue d'actes et de mouvements répétés varie de toute manière, p. 89. » Phrase mal écrite, et qui ne se relie pas à la suivante. Celle que nous lui substituons nous semble mieux marquer le lien des idées, et se rapproche autant que possible du texte publié par Cousin.

Nous voyons maintenant comment on peut expliquer philosophiquement les altérations de la faculté de percevoir ou de distinguer les sensations, causées par la paralysie[1] de la faculté locomotrice ou contractile dans des organes particuliers dont la sensibilité ou la suceptibilité aux impressions du dehors reste la même. La paralysie n'étant que partielle, l'effort général du moi[2], qui fait la veille, suffit bien pour qu'il se distingue de la sensation affective ou qu'il l'aperçoive de quelque manière plus ou moins confuse, mais non pas pour qu'il la perçoive nettement en la rapportant à un lieu de l'étendue du corps, comme nous l'avons vu dans l'expérience du paralytique de M. Régis.

Nous pouvons aussi induire, de tout ce qui précède, les caractères plus expressément distinctifs qui séparent les sensations des intuitions, et qui font enfin[3] l'extériorité des parties multiples du corps propre, où le moi sujet un de l'effort localise ces deux classes d'impressions, ce qui nous conduit à déterminer avec une précision nouvelle les conditions réelles de l'extériorité absolue des objets de nos représentations ou des corps étrangers au nôtre.

e. *Conditions physiologiques et physiques de l'idée de l'extériorité des corps étrangers.*

Etant posée, avec l'exercice général du sens de l'effort, la condition à laquelle s'attache le sentiment du moi, distingué de tout ce qui n'est pas lui ou de lui, c'est-à-dire de tout ce qui est passif, il y a, comme nous l'avons déjà vu[4], d'autres conditions particulières qui font que certaines impressions sont distinctes ou claires en elles-mêmes ou dans ce qu'elles représentent (les intuitions), tandis que d'autres (les sensations affectives) sont confuses, obscures et ne représentent rien par elles-mêmes, alors même que le moi les localise dans un organe représenté par le sens de l'effort d'une manière directe et indé-

1. « Par la paralysie, ou de la faculté locomotive ou contractile », Cousin, p. 89.

2. « L'effort général, qui fait la veille du moi », Cousin, p. 89.

3. Il est douteux que cette phrase soit la copie exacte du manuscrit. Le sens n'en est pourtant pas obscur.

4. « Comme nous l'avons déjà vu, il y a d'autres conditions, etc. », Cousin.

pendamment[1] de toute sensation ou de toute impression du dehors.

Ces conditions tiennent à la fois à la structure des organes et à la manière d'agir des objets extérieurs qui modifient leur sensibilité propre. Les molécules ou les fibres organiques des nerfs doivent[2] être arrangées dans un certain ordre, depuis leurs extrémités jusqu'à leurs racines cérébrales, de manière à représenter sous une intuition immédiate la[3] portion d'étendue qu'elles concourent à former. Cette étendue n'est en effet que l'ordre régulier des impressions coexistantes[4] ou senties ensemble dans leur[5] siège corporel. Le mode de coordination des parties élémentaires, qui constitue leur[6] étendue au regard du moi, paraît appartenir d'abord aux fibres musculaires ou aux extrémités des nerfs cérébraux qui s'y manifestent dans cet ordre régulier. La force qui s'applique à ces parties d'un même organe sensitif et locomobile, pénètre la masse jusqu'aux dernières molécules et y porte le principe des mouvements et des changements à opérer dans l'ensemble de l'organe[7]. Ainsi sont remplies de la part de l'organe, les conditions appropriées à la représentation immédiate de sa propre étendue, et par suite, à la représentation médiate des objets de l'intuition externe.

Quant à ces objets leur représentation étendue[8] paraît exiger aussi, comme condition nécessaire, qu'ils viennent toucher ces extrémités sentantes de l'organe de manière à faire sur chacune une impression distincte qui ne se confonde[9] avec aucune autre, faite simultanément sur le même point nerveux; car la multiplicité et la diversité des impressions, auxquelles une même partie nerveuse est soumise, agite bien l'animal de plaisir ou de douleur, mais exclut le caractère d'intuition et toute perceptibilité claire et distincte de la part du moi. D'où

1. D'une manière directe et indépendante de toute sensation, Cousin, p. 90.

2. « Les molécules ou les fibres organiques peuvent être arrangés », Cousin, p. 90.

3. « Une portion », Cousin, p. 90.

4. « Existantes », Cousin, p. 90.

5. « Un siège ». Cousin, p. 90.

6. « Qui constituent », Cousin, p. 90.

7. « De mouvement et de changements opérés », Cousin, p. 91.

8. Expression hardie, qui peut se trouver dans le manuscrit.

9. « Qui ne se confond », Cousin, p. 91.

il suit évidemment que les sensations affectives, étant confuses par leur nature même, ou dépendantes de[1] conditions organiques ou objectives qui les rendent telles, ne sauraient se transformer en aucune manière pour revêtir[2] le caractère et les conditions des intuitions claires et distinctes ; car ainsi le plaisir et la douleur ne joueraient plus le même rôle dans la vie animale; l'animal lui-même ne serait plus.

Il y a analogie dans les deux sortes de conditions d'où dépendent respectivement les intuitions immédiates et internes des parties locomobiles représentées au moi dans l'étendue organique du corps qu'il s'approprie comme terme[3] de son action, et les intuitions médiates et externes représentées au moi dans une étendue extérieure[4] étrangère au corps et en dehors de l'homme tout entier.

Première analogie : la force de l'âme, déployée par l'intermédiaire des nerfs moteurs[5] sur chaque molécule ou fibrille musculaire qui offre une certaine inertie ou résistance à son changement d'état, d'une part; d'autre part, la force ou la réunion des forces, qui va s'appliquer à chaque extrémité de l'organe externe et lui imprimer certaines déterminations ou mouvements réguliers[6] qui se transmettent directement au centre par la force intérieure des nerfs sensitifs[7].

Deuxième[8] analogie ou plutôt identité dans les modes de coordination entre les molécules ou fibres dont se compose l'organe, qui est en même temps le siège des intuitions[9] et celui de la locomotion volontaire, et entre les autres parties infinitésimales dont se compose l'objet ou les forces élémentaires qui le constituent. Des deux parts, en effet, c'est le même arrangement, le même ordre entre les éléments ou les forces qui coexistent et se représentent par leur correspondance[10].

1. « Des conditions », Cousin, p. 91.
2. « Révéler », Cousin.
3. « Témoin », Cousin, p. 92.
4. « Extérieurement étrangère », Cousin.
5. Nous avons ajouté « moteurs », pour opposer les nerfs dont il s'agit ici aux nerfs sensitifs qu'il désigne expressément plus bas.
6. « Irréguliers », Cousin.
7. « Nerfs sensitifs et moteurs ». Il n'a parlé que des nerfs sensitifs.
8. Nous avons ajouté « deuxième ».
9. « Le siège d'intuition et celui de la locomotion volontaire ».
10. Phrase pénible, à peine construite, comme celles qui précèdent.

Si le corps propre n'était pas étendu ou si ses parties ne se représentaient pas immédiatement au moi comme formant un seul tout composé, soumis à la force une du vouloir moteur, il serait impossible [1] de concevoir qu'il pût y avoir quelque chose de représenté ou de conçu hors du moi sous une forme d'étendue extérieure ou de corps étranger : de même, et par suite, s'il n'y avait pas une certaine inertie ou résistance à l'effort locomoteur, immédiatement aperçue ou sentie dans le corps propre, ou localisée dans les parties distinctes de son étendue totale, il serait impossible de concevoir comment le moi de l'homme, confondu avec son corps ou identifié avec les sensations et les intuitions animales qui le constituent partie, et non pas juge ou témoin de la nature vivante; comment, dis-je, ce moi n'existant plus pour lui-même, pourrait percevoir d'autres existences étrangères ou séparées [2] de la sienne, c'est-à-dire de l'homme tout entier qui vit, sent, agit et pense ? Il fallait donc savoir d'abord ce qu'étaient les intuitions distinctes du moi, en tant que rapportées à un lieu du corps où l'effort s'exerce immédiatement, où l'inertie organique est intérieurement aperçue, avant de chercher ce que sont ces sensations ou intuitions séparées du moi et du corps propre, ou rapportées à un lieu de l'espace extérieur où elles sont censées composer [3] tous les phénomènes appelés corps étrangers.

Si les deux problèmes dépendaient des mêmes conditions, ou du moins si l'extériorité des corps étrangers ne pouvait être conçue que par l'intermédiaire de celle du corps propre [4] de manière à ce que la connaissance de l'une fut impossible sans l'aperception immédiate de l'autre, il ne serait pas surprenant que le renversement des deux problemes, ou même la mise à l'écart des conditions du premier, n'eût poussé l'école tout entière des sensations et des idées à fournir des armes également destructives au matérialisme et au scepticisme [5].

Il est évident par le style seul de cet écrit, qu'il est une série de notes reliées entre elles, par le sujet, mais non une rédaction définitive.

1. « Il est impossible », Cousin, p. 93.

2. « Séparées de la sienne, séparées de l'homme », p. 93. Nous avons remplacé *séparées* par *c'est-à-dire*.

3. « Sont censées composées de tous », Cousin, p. 94.

4. « Ne pouvait se *distinguer* du corps propre », Cousin.

5. A mesure que Maine de Biran avance dans l'examen de la question proposée, il revient sur les idées déjà exprimées, pour en distinguer les idées nouvelles; il les exprime du reste avec une plus grande pré-

L'inertie organique, la résistance continue qu'une partie locomobile à volonté oppose à son déplacement ou à son changement d'état, est sentie ou aperçue immédiatement au point où l'effort s'exerce. Les inerties organiques interposées et coordonnées circonscrivent et déterminent le domaine de la force motrice, et servent à distinguer ce qui vient d'elle et ce qui n'en vient pas.

Le moi, avons-nous dit, ne fait pas l'étendue, l'inertie, le poids des organes mêmes qu'il déplace ou change à volonté sous le rapport[1] de la locomotion ; il ne fait pas non plus les impressions sensibles[2] et les intuitions qu'il localise dans ces organes. Il se distingue des sensations en tant que le corps propre est produit par des causes ou forces autres que la sienne; il ne dépend pas de lui de distinguer ou d'éclairer leurs effets[3] et de rendre ces sensations plus distinctes en elles-mêmes, c'est-à-dire dans les éléments qui les composent. De même, en se distinguant ou en se séparant des intuitions localisées soit dans l'étendue organique, soit dans l'espace tout extérieur, le moi ne fait pas la clarté et la distinction des parties de ces intuitions mêmes, qui se représentent ainsi en vertu des seules conditions organiques ou objectives. Dans l'expérience du prisme, par exemple, le spectre coloré présente[4] l'image de couleurs distinctes coexistantes ou coordonnées en étendue, abstraction faite de toute condition d'activité, de toute conscience du moi, comme dans les rêves ou la manie, et[5] quand tout l'appareil locomoteur de l'œil serait paralysé, pourvu que l'organe fut ouvert et à portée de recevoir les impressions des rayons lumineux.

cision. Cette distinction de la sensation et de l'intuition, ne se trouve nulle part ailleurs rapportée aussi expressément, que cela a lieu ici, à la distinction de leurs conditions physiologiques. Nulle part, dans les écrits précédents, le rôle que joue la constitution du corps propre, dans la perception extérieure, n'est aussi nettement mis en lumière. Cela prouve que malgré ses occupations de toutes sortes, ses distractions, son état maladif, Maine de Biran n'a cessé jusqu'aux derniers jours de sa vie d'étudier les questions de philosophie, afin de préciser ses vues propres, et parfois les renouveler.

1. « Sous les rapports de locomotion », Cousin, 94.

2. « Les impressions sensibles ou intuitions ».

3. « Il ne dépend pas de lui de distinguer ou d'éclairer leurs pas », Cousin, p. 95.

4. « Représente », Cousin.

5. Nous avons ajouté « et ».

Si l'activité ou l'effort du moi ne peut rien ajouter à ces conditions de clarté propres aux intuitions et s'il concourt néanmoins[1] à les rendre plus distinctes, c'est en rendant successif, dans l'ordre du temps ou de son existence active, ce qui est simultané dans l'étendue ou dans les impressions objectives élémentaires qui constituent l'état passif de l'homme[2].

Par cela seul que le moi existe ou s'aperçoit dans l'effort constitutif de son existence[3], il se sépare de l'intuition étendue, colorée, etc., il la met hors de lui dans un espace ou un lieu où il n'est pas. Que ce lieu soit déterminé ou circonscrit dans l'organe même où l'effort s'exerce, ou qu'il soit indéterminé et vague comme les couleurs accidentelles, les lueurs sautillantes qui semblent flotter au. devant de l'œil sans se fixer ou se circonscrire,toujours implique-t-il que l'âme (moi) aperçoive en elle-même, comme ses propres modalités, ces intuitions ou images dont le moi se sépare.

Lorsque Condillac a osé dire qu'en pareil cas l'âme de la statue, qui n'aurait pas encore fait connaissance avec le monde extérieur des corps, se sentirait comme une étendue variée, il a dit une absurdité qui choque tous les faits, toutes les lois psychologiques, et cependant, il ne fait que forcer un peu l'hypothèse d'Arnaud, dont nous parlions tout à l'heure, au sujet des modalités de l'âme, représentatives[4] de l'étendue des corps, etc.

Quel mélange ou quelle confusion de ce qu'il y a de plus éminemment actif dans l'exercice du sens propre de l'effort, et de complètement passif dans l'exercice du tact subordonné aux impressions des objets matériels ; quel vague, quelle incertitude sur le véritable sujet d'attribution des modes sensibles ! quelle équivoque perpétuelle dans le nom qui exprime le sujet représentant comme l'objet représenté ! Il eût fallu, avant tout, déterminer par l'analyse, en quoi consistent les deux termes du rapport primitif, qui fait la personnalité humaine, quels sont ces deux termes ; comment ils sont constitués l'un par rapport à l'autre, d'une manière plus ou moins distincte. Ainsi

1. Nous avons ajouté « néanmoins ».

2. « Et de la nature », Cousin.

3. « Par cela seul que le moi s'aperçoit ou existe dans l'effort constitutif », Cousin. « L'effort constitutif » est une expression incorrecte. Maine de Biran dit habituellement « l'effort constitutif de l'existence personnelle, p. 96.

4. « Représentations », Cousin. C'est évidemment « représentatives » qu'il faut lire.

l'on était conduit[1] à distinguer dans la même sensation externe (ainsi vaguement désignée) deux sortes[2] d'éléments, les uns affectifs, les autres intuitifs; on traçait les caractères et les conditions organiques de ces deux ordres d'éléments sensibles[3], on faisait la part des deux dans chaque espèce de sensation externe; on cherchait comment les sensations de la vue par exemple, ont le caractère représentatif non affectif; comment celles de l'odorat et du goût, au contraire, offrent le caractère affectif prédominant qui appartient aux sensations purement intérieures et absolument étrangères au sens de l'effort.

Ainsi l'on entend mieux jusqu'à quel point et dans quel sens il est vrai de dire que les différentes espèces de sensations ne sont que des variétés du même sens : le tact[4], en tant que l'on considère les objets ou causes externes d'impressions comme venant toucher les extrémités nerveuses, plus ou moins développées ou enveloppées, et[5] produisant par leur contact, tantôt une excitation confuse qui ébranle le système sensitif entier, tantôt[6] comme des vibrations régulières distinctes les unes des autres qui, imprimées chacune à une fibre ou molécule nerveuse élémentaire, sont transmises simultanément dans le même ordre régulier, jusqu'à un centre commun qui représente à distance comme dans[7] un miroir, l'objet direct d'intui-

1. « L'on était réduit », Cousin, p. 97.

2. « Deux espèces, deux sortes d'éléments », Cousin.

3. « De ces classes ou ordres d'éléments sensibles », Cousin.

4. « Du même tact », Cousin.

5. Nous avons ajouté « et ».

6. « C'est cette partie purement affective des impressions reçues par les sens externes que Bichat appelle sensation animale, et c'est la seule aussi dont on puisse dire avec lui, qu'elle passe de ce degré d'exaltation obscure, qui se limite à un organe particulier, à ce degré ou suivant l'expression du même physiologiste, à cette dose de sensibilité qui s'étend par *consensus* à tout le système sensitif et constitue proprement la sensation animale ; ce n'est pas ainsi ou par une simple différence de degré que la *sensation* obscure dans l'animal, devient une *intuition* claire pour le moi qui s'en distingue ; mais la sensation et l'intuition restent ce qu'elles sont, sans jamais se transformer l'une dans l'autre.

« Ici les divisions physiologiques sont donc évidemment en défaut, et il y a certaines conditions qu'elles laissent de côté, c'est ce dont nous pourrons mieux juger ailleurs ». Note de Maine de Biran. Il y a dans l'édition Cousin « intuition » au lieu de *sensation*, et perception au lieu d'*intuition*.

7. « Par un miroir », p. 98.

tion ou l'étendue phénoménique où se rapportent et se localisent hors du moi les couleurs, sons, odeurs, saveurs, qualités tactiles, perçus comme qualités ou modes de l'objet.

Il était nécessaire de constater en fait ces distinctions et de reconnaître qu'il y a des conditions organiques d'où dépendent respectivement les sensations [1] animales affectives et les intuitions objectives ou représentatives de l'étendue, afin d'assigner avec quelque exactitude la part de chaque sens externe, et la part essentielle [2] du sens spécial du toucher, dans la connaissance première des corps et par suite, dans le système entier des perceptions et idées représentatives d'un monde extérieur réel ou phénoménique.

f. *Rôle du toucher dans la perception des corps étrangers.*

Les opérations ou fonctions du sens du toucher offrent en effet à l'analyse comme le résumé [3] de toutes celles des autres sens, et réunissent toutes les conditions et les caractères qui peuvent servir à distinguer les sensations et les intuitions dans une même représentation composée de deux ordres d'éléments, les uns purement [4] affectifs, les autres directement intuitifs.

Dans les circonstances simultanées de l'exercice de ce sens, on peut faire abstraction tour à tour, tantôt de la motilité ou de l'effort dont l'organe du toucher actif est le principal instrument, tantôt de la sensibilité affective qui a son siège [5] dans le même organe considéré comme celui d'un tact passif.

En se [6] rappelant l'expérience du paralytique cité, on peut voir comment l'absence du sens de l'effort [7] ou de la motilité volontaire ne peut pas faire que les extrémités nerveuses de

1. « Intuitions animales affectives », Cousin : expression contradictoire.

2. « Et bien essentiellement », Cousin, p. 99, que nous avons remplacé « par la part essentielle ».

3. Maine de Biran circonscrit ici, plus étroitement encore, le problème qu'il s'est posé; et va montrer le rôle des divers éléments de nos sensations tactiles dans la formation de l'idée de réalité extérieure, pour établir l'origine et la nature des éléments qui constituent cette idée.

4. « Les uns purs affectifs », Cousin, p. 99.

5. « Qui a son caractère », Cousin.

6. « En rappelant l'exemple du paralytique cité », Cousin.

7. « Comment l'absence du sens de l'effort... peut faire que les extré-

la main ou des doigts, soumises aux excitations et irritations les plus fortes, ne soient passives d'impressions purement affectives que l'animal sent, et que le moi de l'homme alors qu'il les distingue, ne peut néanmoins rapporter directement à aucun siège organique déterminé. Ce n'est donc point comme organe sensitif ou en vertu de la disposition des houppes nerveuses plus ou moins épanouies à la surface de la main ou au bout des doigts que le sens du toucher est le premier instrument de la connaissance objective.

Rendons à la main paralysée le sens de l'effort, en la supposant encore privée de locomotion, de telle sorte que la volonté puisse contracter ou tendre les parties mobiles et sensibles de l'organe, sans ni les déplacer, ni les ployer, ni leur imprimer aucun mouvement progressif dans l'espace.

Dans cette hypothèse, il en serait du toucher comme des autres sens externes où il y a contraction produite, aperçue ou sentie comme effet de ce vouloir énergique qui peut tenir les yeux ouverts dans les ténèbres, l'ouïe tendue et aux écoutes dans le silence, etc.

Toutes les conditions organiques et physiques de l'intuition étant satisfaites, le moi présent à lui-même par ce degré naturel d'activité qui fait l'état de veille, aura la perception ou la représentation claire (et distincte de la sensation)[1], des corps étendus, figurés, qui pourraient toucher la main ou s'appliquer à la surface de cet organe spécial du tact. Il suffit pour cela que les molécules de la matière morte, interposées ou coordonnées entre elles, de manière à former une portion d'étendue sous telle forme ou figure déterminée, rencontrent des éléments nerveux coordonnés dans un même organe, d'une manière semblable ou identique. Cette condition peut suffire, en effet, pour qu'il y ait intuition d'étendue organique modifiée par les diverses qualités tactiles ; mais elle ne suffit point évidemment pour mettre cette intuition à distance et la représenter comme extérieure à l'homme en localisant les modifica-

mités nerveuses, etc. soient passives d'impressions purement affectives », Cousin, p. 99. Il semble bien que ce soit le contraire que dise Maine de Biran.

1. « L'aperception ou la représentation claire et distincte de la sensation des corps étendus », p. 100. Il y a probablement dans cette ligne plus d'une erreur. Nous substituons perception à aperception. Le moi n'a d'aperception que de lui-même et de son corps en tant qu'il est le terme de son action. Ensuite il faut ou supprimer « de la sensation », ou mettre entre parenthèse « distincte de la sensation ».

tions du tact dans un espace extérieur ou une étendue étrangère au corps propre.

Entre le sens du toucher immobile et celui de la vue, dont les intuitions ont une analogie si véritable, il y a cette différence essentielle que l'intuition visuelle est dans un espace indéterminé où l'homme n'est pas, qu'elle n'est pas[1] en lui ou dans son corps, au lieu que l'intuition tactile ne sort pas de l'organe propre où elle est[2].

Rétablissons maintenant le sens du toucher actif dans tous ses titres de prééminence. Ce sens est le seul où l'action exercée par les nerfs moteurs prenne l'initiative et la prédominance sur la passion éprouvée par les nerfs sensitifs, en ce que le vouloir seul y commence des mouvements auxquels la sensation n'est elle-même que consécutive.

Dans les autres espèces de sensations, au contraire, c'est l'impression, ou, comme on le dit vaguement, l'action de l'objet qui commence le mouvement nerveux de l'organe, et la volonté n'y exerce qu'une influence consécutive, et puisqu'il n'y a là qu'une réaction, comme disent les physiologistes, ce n'est donc pas une action, c'est-à-dire[3], un effort voulu, comme nous l'entendons au sens psychologique et d'après les faits de conscience.

Aussi, dans le sens du toucher actif, les nerfs moteurs adhèrent-ils plus entièrement aux nerfs sensitifs qu'ils embrassent et suivent dans toutes leurs ramifications, de manière à ne former avec eux qu'un seul et même appareil organique, tandis que pour les autres organes des sens externes, celui de la vue en particulier, les éléments de motilité forment un appareil distinct et à eux, qui opère sur la sensation ou l'intuition externe, et n'y joue qu'un rôle subordonné quoique nécessaire.

En mettant à part la locomotion, l'organe du toucher actif[4] n'en serait pas moins, comme nous l'avons dit, le siège ou

1. « Où l'homme n'est pas, ne sent rien en lui ou dans son corps », est évidemment incorrect.

2. Dans l'édition Cousin, ce paragraphe se termine par la phrase suivante, qui nous semble à cet endroit incompréhensible : « L'homme sent tout ce qui modifie son existence », p. 101. Si cette phrase n'est pas rayée, elle est incomplète; telle qu'elle est, elle ne se relie pas à ce qui précède, et au fond ne signifie rien. Nous ne voyons pas comment il serait possible de la corriger.

3. Nous avons ajouté, après « une action » « c'est-à-dire ».

4. « L'organe actif du toucher », Cousin, pour « l'organe du toucher actif ».

l'instrument d'intuitions d'étendue figurée, distinctes entre elles par leur nature, et aussi distinguées du moi qui les perçoit.

Ajoutons ce qui peut provenir de l'impression faite par un corps pesant sur la main ; cette impression doit intéresser principalement les muscles qu'un accroissement de poids ou d'inertie forcerait à fléchir, si l'effort de la volonté ne les maintenait dans une position fixe.

Mais en admettant que ce surcroît de résistance organique et, par suite, l'effort plus intense qui s'y proportionne, emporte quelque idée vague d'une cause extérieure au moi et étrangère au corps, toujours serait-elle bien éloignée de celle que nous avons du corps étranger, comme étendue solide, impénétrable au moyen d'un ou plusieurs sens appropriés à une[1] perception objective aussi complète que nous l'avons de l'objet tangible ou des qualités qui le constituent.

En vain l'idéologie a tenté de faire un monde extérieur, soit avec les sensations tactiles[2], soit avec les sensations de mouvements[3], en excluant tous ces moyens auxiliaires. Le toucher ne fera pas sortir l'homme de lui-même ou de son propre corps, car il n'en sent la résistance continue que là où son action s'exerce, où son effort se limite ; or, la force[4] moi n'exerce d'action immédiate que sur le corps propre ou sur les parties soumises à la volonté, et l'effort se limite au point où la résistance est perçue. D'un autre côté, la sensation de mouvement ne peut être que celle qui accompagne les contractions[5], et les changements opérés dans les fibres musculaires ou les nerfs moteurs et sensitifs qui en sont les instruments; or, cette espèce de sensation est intérieure et n'a par elle-même aucun rapport à l'espace. Pour apercevoir ou juger qu'il se meut ou que son corps change de place, il faudrait, dira-t-on, avoir la connaissance ou l'idée du mouvement : il faudrait avoir un point fixe donné d'avance au dehors, et qui servît à déterminer sa direction ou sa quantité relative, c'est-à-dire, que

1. « A *cette* perception », Cousin. La fin de cette phrase est embarrassée, et elle n'est probablement pas la copie exacte du manuscrit.

2. « Condillac », note de Maine de Biran.

3. « M. de Tracy », *Ibid.*

4. « Or, l'effort moi », édition Cousin, p. 103.

5. « Les contractions, les mouvements et les changements », Cousin. Il est probable que « mouvement » a été rayé. Ce mot ne pourrait ajouter ici aucune idée qui ne soit déjà contenue dans « contractions » et « changements ».

cette sensation de mouvement à laquelle on prétendrait rattacher la première connaissance de l'extériorité, suppose elle-même, comme donnée, toute cette connaissance qu'elle est censée nous faire acquérir.

Il ne faut pas vouloir expliquer par un seul moyen ou instrument de connaissance, ce qui est le produit de l'union de plusieurs moyens ou conditions organiques que la nature n'a pas séparées. Il faut se garder de confondre les données d'un sens avec celles d'un autre, et surtout ne pas attribuer[1] à la sensation ce qui n'appartient qu'à l'activité intelligente.

La vue seule donne à l'homme l'intuition de couleur dans un espace indéfini.

La locomotion volontaire de la main et de tout le corps définit cet espace et mesure la distance de l'objet visible[2]...

Le toucher actif ajoute à l'étendue colorée et figurée, la résistance continue, la solidité, l'impénétrabilité, qualités premières constitutives de la réalité des[3] corps, qui seules donnent à l'objet une valeur plus que phénoménique.

De ce que la vue ne sent pas ces qualités premières et qu'elle se borne à la surface colorée, il ne faut pas dénier à son objet toute espèce de réalité et dire que l'étendue colorée n'a d'autre existence que dans l'âme dont elle est la modalité. De ce que le sens de l'effort, joint à la locomotion dans le toucher actif, ne peut saisir immédiatement la résistance et l'impénétrabilité que là où l'effort s'exerce, où le moi est présent, et non où il n'est pas, on ne saurait en induire, comme les sceptiques, que tout ce que nous appelons corps pourrait bien n'avoir aucune réalité en soi-même ou se résoudre en sensations coordonnées, purs phénomènes sans consistance[4].

Supposez, dit profondément Leibnitz, que les phénomènes

1. « Il faut se garder de confondre les attributions d'un sens avec celles d'un autre, et surtout de ne pas donner à la sensation ce qui n'appartient qu'à l'activité intelligente », p. 104, Cousin. Nous croyons qu'il faut lire à la place « d'attributions » « données » et à la place de « donner » « attribuer ».

2. Dans l'édition Cousin, on lit ensuite : « ou la direction et la quantité du mouvement nécessaire pour déterminer son étendue ». Cette phrase est inintelligible. Nous comprendrions qu'il y eût « mesure la distance de l'objet visible par la quantité de mouvements nécessaires pour la parcourir ».

3. « La réalité du corps », Cousin.

4. « Ou se coordonner en sensations, idées, purs phénomènes sans consistance. » Nous avons dû modifier cette phrase sur plusieurs points pour la rendre intelligible.

n'eussent qu'une valeur phénoménique, ils n'en existeraient pas moins à ce titre hors du sujet qui perçoit, comme l'arc-en-ciel existe véritablement dans l'espace où il est représenté par l'intuition externe. — Ne dites pas que les phénomènes de cette sorte ne sont que des illusions des sens, car les sens, y jouent le véritable rôle qui leur appartient, et si ces prétendues illusions étaient écartées, on ne sait plus ce que les sens auraient à faire dans les rapports de l'homme avec le monde extérieur; ce n'est point à eux, en effet, qu'il appartient de prononçer sur les choses métaphysiques, sur la réalité des notions, etc. La véracité des sens est tout entière dans l'accord de leur témoignage ou l'accord des phénomènes qui se rapportent à chacun d'eux distinctement. (Leibnitz. Op. II, p. 319).

Je crois qu'il y a plus que phénomènes, et qu'accord de phénomènes, sinon dans les sens en général, considérés sous le rapport de réceptivité[1] d'impressions passives qui naissent de l'organisation, du moins dans le sens de l'activité ou de la force moi qui saisit immédiatement une force étrangère[2], par un organe approprié.

Cet organe spécial de la communication de deux forces, l'une vivante et active, l'autre morte ou inerte, pourrait n'avoir rien de sensible; et c'est de là[3] précisément que naissent les difficultés des systèmes qui, partant de la sensation pour expliquer l'extériorité, donnent beau jeu à l'idéalisme et au scepticisme.

Condillac, par exemple, cherche le fondement de la connaissance des corps dans un sentiment qui se réplique à lui-même dans les parties du corps propre rencontrées par quelque chose[4] de sensible, et qui est sans réplique dans le contact d'un corps étranger. Mais dans le premier cas, comment se fait-il que les deux sensations au lieu de se répliquer ne se confondent pas en une seule? Et dans le second cas, comment le

1. Il faut supprimer la virgule après réceptivité. Mais nous avouons ne pas comprendre pourquoi Maine de Biran dit « de ces impressions passives » « qu'elles naissent de l'organisation ». Elles ont assurément en elle leurs conditions; mais elles dépendent aussi des objets eux-mêmes. Le texte de l'édition Cousin est probablement inexact : il serait préférable de lire « dans l'organisation ».

2. Dans l'édition Cousin, on lit ensuite: « ou organe spécial approprié à une force opposés non moi qui résiste au dehors », p. 106. Cette phrase est inintelligible.

3. Il y a là une forte ellipse, ou plus probablement, une omission, « et c'est là précisément », Cousin, p. 106.

4. Il s'agit ici d'un organe ; sensible est synonyme de sentant.

défaut de réplique du sentiment suffirait-il pour manifester l'extériorité, l'étrangeté de la sensation, l'existence[1] de l'objet touché ? Pour qu'il y eût réplique, ne faudrait-il pas d'abord que chacune des sensations eût elle-même ce caractère de redoublement intérieur qui fait la conscience ou l'idée de sensation ? Or, il n'y a que les produits de l'activité du moi qui se redoublent ainsi ; le sens de l'effort est le seul qui se réplique à lui-même dans les diverses parties de son domaine qui viennent à se rencontrer ou à s'appliquer l'une à l'autre.

Supposez, par exemple, les deux mains privées de la sensibilité extérieure, la motilité volontaire ou le sens de l'effort restant[2] les mêmes. L'une de ces mains étant appliquée à l'autre, elle opposerait une résistance, et il n'y aurait qu'un seul effort moteur et un seul vouloir pour deux résistances opposées l'une à l'autre, et qui pourraient fort bien être dites se répliquer, se redoubler dans l'unité de conscience.

S'il[3] n'y avait qu'une main insensible, l'individu pourrait ne l'apercevoir au premier contact, que comme un corps étranger ; mais dès que l'effort s'appliquerait aux deux, l'étrangeté disparaîtrait et l'homme reconnaîtrait les deux parties comme siennes.

Si l'homme pouvait n'éprouver jamais de résistance invincible, ou si les termes d'application de sa force motrice obéissaient constamment au degré d'effort, proportionné à leur inertie, le toucher actif ou la locomotion volontaire, à part de tout autre organe d'intuition externe, ne lui apprendrait point à distinguer les corps étrangers du sien propre ; sa force motrice serait en lui comme l'âme de la nature ; aussi le système de l'âme du monde sort-il de la même source où le stoïcisme a puisé l'idée d'une force motrice supérieure à toutes les résistances et à toutes les passions de l'organisation.

Le toucher, isolé de la vue, se rapproche bien davantage (même dans son exercice naturel) du véritable objet mathéma-

1. « Le lieu de l'objet touché », p. 106. Il a déjà été question de l'extériorité, de l'étrangeté de la sensation ; il est peu probable qu'il soit question du lieu de l'objet touché.

2. « Restent les mêmes », Cousin, p. 107.

3. « S'il n'y avait qu'une main paralysée », Cousin, 107. Cette phrase n'a de sens que si au lieu « de paralysée » on entend « privée de sensibilité ». Dans l'*Essai sur le fondement de la psychologie* t. II, Maine de Biran examinant la même hypothèse dit : « Supposez que la main et toute la surface du corps soient calleuses, ou que la sensibilité extérieure soit *paralysée* la motilité restant intacte », p. 149, t. II.

tique qui n'existe pour nous qu'en abstraction. La géométrie de l'aveugle est une sorte d'arithmétique sensible, une combinaison de véritables unités ou points solides. Elle est plus près aussi du fondement, ou de la source commune de toute science, de ce point où toute analyse aboutit et d'où toute synthèse repart, où le physicien est conduit, en quelque sorte, à intellectualiser la matière, où le géomètre aussi rencontre le métaphysicien, où leurs conceptions d'unité, de force[1], tendent à se modeler sur le même type[2].

Lorsqu'on dit que le toucher est le sens géométrique, (il est entendu qu'on ne parle, dans ce cas, que du toucher actif) on exprime, en un seul mot, le caractère propre comme l'inépuisable fécondité des idées dont il est la source. Le fond et la matière première de ces idées ne ressortent pas sans doute du sein même du sujet pensant; mais on ne peut douter que l'être moteur, qui contribue à se créer en quelque sorte ce premier fonds en exerçant hors de lui son activité, ne l'étende ensuite indéfiniment par un exercice tout intérieur de la même activité plus développée.

La base étendue et solide n'existe pour nous que dans le déploiement de l'effort ; elle n'est mesurée et circonscrite que par des mouvements dont nous disposons. Le premier[3] modèle est donné par le sens qui reçoit ou prend son empreinte. Mais bientôt l'entendement, cessant d'imiter, crée lui-même ses modèles et se fait des archétypes qu'il effectue ou réalise hors de lui par des figures conçues ou tracées sur cette même base modifiable à son gré et qui ne fait plus que fournir un appui et des signes aux créations[4] de sa force active. Les combinaisons infinies que le géomètre peut faire avec de l'étendue, des points, des unités numériques, ne sont point véritablement abstraites des impressions du toucher, ni des perceptions

1. Il est nécessaire de mettre une virgule, un peu plus haut après « du fondement », p. 108, et ici entre les mots unité et force, qui doivent être écrits au singulier, non au pluriel.

2. Maine de Biran montre le rôle essentiel du toucher actif et du jugement qui en est inséparable dans la perception du monde extérieur. Mais il ne paraît pas vouloir étudier ce problème en lui-même dans toute sa complexité. Il indique la méthode à suivre dans cette étude, et les éléments de la solution, la part qu'il faut attribuer aux sensations, aux intuitions, à la perception proprement dite, inséparable du toucher.

3. « Ce modèle premier ». p. 109. Il faut lire sans doute « le premier modèle » ou le « modèle primitif ».

4. « Aux caractères », Cousin.

directes où l'on dit quelquefois (un peu vaguement, je crois) qu'elles sont renfermées. Le mode de leur création actuelle prouve assez que ces idées ne se tirent point par abstraction des composés sensibles comme les idées des qualités que les métaphysiciens ont appelées secondes ; mais il faut se reporter à l'activité originaire du sens et à la manière dont il circonscrit son objet, pour concevoir le modèle[1] naturel de ces sortes de créations ultérieures, qui, dans le développement des facultés, paraissent si spontanées et si indépendantes de toute impression du[2] dehors.

Il règne ici une analogie bien remarquable entre les notions originaires du sens du toucher actif, telles que celles de force extérieure, d'unité, d'identité[3] de la substance conçue objectivement, et les mêmes idées simples prises de l'intime réflexion de nos actes : analogies telles que le jugement, soit qu'il s'applique aux existences étrangères, soit qu'il se replie sur la nôtre propre, repose sur deux bases également fixes, transporte à l'une ou à l'autre certains attributs fondamentaux, et les affirme de deux sujets semblables ou analogues, dans leur nature propre, lorsqu'ils se trouvent dépouillés par l'attention d'une part, et la réflexion de l'autre, de toutes leurs[4] formes ou modifications accidentelles.

Le toucher actif, mettant seul l'individu en rapport direct avec une force de résistance étrangère, donne une cause extérieure à nos modes passifs qui, sentis ou perçus ainsi comme les effets des corps, sont dits en être les qualités secondes. Il donne aussi un objet fixe à ces modes fugitifs et variables, dont le caractère non affectif paraît être de se représenter ou de se projeter naturellement au devant de leur organe comme les couleurs. Ce sens enfin donne seul un sujet immédiat aux modes qu'il perçoit d'après sa constitution particulière, indivisiblement unie à la force[5] de résistance (quoique nous puissions

1. « Ce modèle », Cousin, 109.

2. « Au-dehors », Cousin.

3. « Telles que celles de force extérieure, d'unité, d'intensité, de substances conçues objectivement ». Phrase évidemment incorrecte. Il est presque hors de doute pour nous, qu'il y a dans le manuscrit « identité » et non intensité ; mais faut-il entendre les notions d'unité, d'identité et de substance, ou bien la notion d'unité, d'identité de la substance conçue objectivement ? Nous inclinons pour cette opinion.

4. « Toutes les formes ». Cousin, p. 110.

5. « Qu'il perçoit d'après sa *construction* particulière, *indivisiblement* de la force de résistance », Cousin, p. 110. « Construction » nous

concevoir une manifestation [1] de cette dernière force, perçue hors de l'attribution de tout autre mode).

g. *Nature des divers éléments de notre idée de réalité objective.*

Les modifications affectives qu'éprouve l'individu dans un organe externe, en même temps qu'il perçoit ou juge la présence de quelque corps extérieur, ne sont point véritablement rapportées à ce dernier comme objet ni comme sujet, mais seulement comme cause ou force modifiante. C'est ici une association d'habitude de deux impressions ou plutôt d'une impression et d'un jugement qui diffèrent essentiellement par leur caractère, hors de toute association. L'une garderait, dans le sentiment absolu de l'existence, la propriété affective qui lui est inhérente; l'autre se fondant sur l'action réciproque de deux forces opposées, n'en conserverait pas moins en elle-même le caractère de relation qui lui est propre. L'impression affective peut donc être dans ce cas, aussi indépendante de la perception d'une résistance ou d'un jugement que le jugement l'est de la sensation.

Il est des modes non affectifs, qui, n'étant point non plus directement associés dans l'origine avec l'impression d'une force ou résistance, s'y trouvent joints dans le temps et l'accompagnent toujours, quoiqu'ils varient sans cesse pendant que cette force reste la même. De tels modes se rapportent au corps extérieur, non plus comme cause modifiante, mais comme objet modifié lui-même.

Il est enfin des qualités que les métaphysiciens ont distinguées sous le nom de premières, qui n'ont pu être perçues que dans le déploiement de notre action propre et la réaction d'une force directement opposée : qualités constitutives qui ne s'y rapportent point comme à une cause modifiante, ni même comme à un objet modifié, mais comme attributs insépa-

paraît inexact appliqué au sens de l'effort; c'est probablement « constitution » qu'il faut lire : « indivisiblement de la force de résistance » n'est pas français. Nous avons ajouté « unies à ».

1. « Quoique nous puissions concevoir une division de cette dernière force, perçue hors de tout autre mode attributif, » Cousin : phrase inintelligible, sous cette forme; nous avons essayé de lui restituer un sens, en la modifiant en deux endroits.

rables du sujet ou de la substance, et qui constituent véritablement notre idée... de corps extérieur [1].

Le jugement qui affirme l'existence d'une cause extérieure active, capable de produire en nous certaines modifications par une influence quelconque, comme de s'opposer directement à notre effort, s'associe à la sensation, mais n'en fait point partie intégrante, et n'est point fondé sur elle. Lorsque nous disons d'un corps qu'il est chaud ou froid, odorant ou savoureux, nous ne faisons que joindre à une affection actuelle l'idée de corps, ou de la cause extérieure, connue d'après l'expérience, par des attributs qui lui sont propres; mais les modes affectifs qui ne peuvent jamais se rapporter qu'à nous-même ou à une partie de notre organisation, n'entrent point réellement dans l'idée du corps extérieur, ne servent pas à la composer, (et le verbe ne l'affirme pas non plus) [2], comme circonstances ou attributs propres d'un sujet ou terme étranger.

L'existence n'appartient point non plus à ces modes variables, comme les couleurs [3], et s'ils étaient isolés comme ils le sont hors des conditions propres et originelles du jugement, l'être sentant qui les subirait ne saurait les rapporter ni à aucune partie de lui-même, ni à aucun terme étranger comme cause.

Au contraire [4], le jugement qui affirme du corps, les qualités ou attributs qui lui sont propres comme étant inséparables de sa force de résistance, les rapporte à ce corps comme siège et

1. « Notre idée complexe de corps extérieur », p. 112. Nous doutons de l'exactitude du mot « complexe », car les qualités premières constituent au contraire les propriétés fondamentales et simples des corps extérieurs; peut-être le copiste a-t-il oublié un membre de phrase comme celui-ci: qui, avec les qualités auxquelles elles servent de soutien, constituent, etc.

2. Ce membre de phrase n'est pas entre parenthèses, dans l'édition Cousin, p. 12.

3. Nous avons ajouté « comme les couleurs », et un peu plus bas « étranger ».

4. Voici la phrase telle qu'elle se trouve dans l'édition Cousin; nous avons dû la modifier légèrement en plusieurs endroits pour la rendre intelligible. « Au contraire, le jugement qui affirme le corps, les qualités ou attributs qui lui sont propres comme étant inséparables de *la* force de résistance, les rapporte à ce corps comme siège et à la force substantielle comme au propre sujet d'inhérence en qui ils se réalisent hors de nous, indépendamment de la connaissance que nous en prenons ; ce sont les effets immédiats ou produits directs par lesquels cette force étrangère peut uniquement se manifester à nous ; elle existe dans ses effets ou ses attributs, dans les phénomènes de l'étendue et des formes qui se réalisent en elle », Cousin, p. 113.

à la force substantielle, comme au propre sujet d'inhérence en qui, ils se réalisent hors de nous, indépendamment de la connaissance que nous en prenons : ce sont les effets immédiats ou produits directs par lesquels cette force étrangère peut uniquement se manifester à nous ; elle existe pour nous dans ses effets ou ses attributs, dans les phénomènes de l'étendue et les formes qui se réalisent en elle. Ici les perceptions correspondantes à chacun des attributs ou modes de la résistance peuvent être dites en quelque sorte, renfermées ou enveloppées dans le jugement fondamental qui établit pour nous une existence étrangère. L'attention les fait ressortir ou la sépare successivement de l'idée totale du corps : ce sont autant de circonstances d'un même fait, autant de jugements partiels subordonnés au premier de tous, autant de rapports sentis, si l'on veut, entre un contenant et un contenu. Mais il reste toujours vrai que le jugement fondamental n'en serait pas moins constitué, quand même la force simple de la résistance serait isolée de tous ces modes circonstantiels que notre expérience ajoute, et que la forme actuelle de notre organisation ne permet pas d'en séparer.

Si les trois manières dont les modifications ou les qualités se rapportent à leurs causes, objets ou sujets, eussent été bien distinguées, une multitude de questions qui ont embarrassé les philosophes et les grammairiens, relativement aux fonctions du verbe en particulier, ne seraient peut-être jamais nées ; mais je ne puis ici, qu'indiquer un point de vue qui m'entraînerait bien loin, et je dis en résumant :

Il est des affections simples en elles [1]-mêmes qui sont séparées de tout jugement d'existence, de toute perception de rapport quelconque. L'effort que nous créons et les modes actifs qui en résultent immédiatement, d'une part, l'opposition d'une force que nous sentons comme étrangère [2], et les modes qui en sont inséparables d'autre part, sont les seules bases fixes et les mobiles uniques du jugement, indépendamment de tout effet sensitif. L'être sentant est affecté et ne juge point naturellement que l'impression a son siège dans un organe ou vient d'une cause étrangère. L'être actif juge, même sans sentir ou être affecté du dehors, que tel organe est le terme résistant

1. « En nous-mêmes », Cousin, p. 114.

2. « Comme extérieure », Cousin. Maine de Biran dira quelques lignes plus bas que « nous jugeons mais ne sentons point l'existence d'une force extérieure ». Nous croyons qu'il faut lire étrangère.

de l'effort ou le siège d'un mouvement qui se rapporte de lui-même à la cause moi qui le produit et le veut. Nous jugeons également et nous ne sentons point l'existence d'une force extérieure qui réagit contre la nôtre et produit hors de nous ou sur nous certains effets dont l'ensemble est appelé corps, et dont cette force est la substance, et pour ainsi dire, l'âme ou le principe d'unicité.

Il y a correspondance parfaite entre les modes actifs intérieurs rapportés directement au moi qui s'aperçoit en eux comme sujet et cause, et les qualités premières rapportées à la force extérieure comme à la cause qui les effectue ou au sujet qui les renferme ; même parité entre les qualités secondes d'une part et les affections internes de l'autre. Le jugement qui rapporte celles-là à une substance extérieure et celles-ci à un terme organique, est également en dehors de ces impressions et ne s'associe à elles que par l'intermédiaire d'une action déployée ici par la volonté seule sur les organes résistants et impressionnables, là[1], par la force étrangère qui rencontre celle de la volonté et s'oppose à elle dans les mêmes organes. Dans ce dernier cas, l'analyse trouve un véritable composé : dans l'autre, elle ne trouve que le jugement pur et simple dont elle s'attache uniquemennt à reconnaître les conditions originelles.

Les qualités secondes ne ressemblent à rien qui soit dans les corps : ce sont des sensations ou des effets qui servent de signes à leurs causes. Mais est-il nécessaire qu'il y ait quelque similitude entre le signe et la chose signifiée ou entre l'effet et la cause, pour que l'un atteste la présence actuelle ou antérieure de l'autre, et quel parti raisonnable l'idéalisme pourrait-il tirer de ce prétendu défaut de ressemblance ? Quant aux qualités premières, nous ne les sentons pas, mais nous jugeons qu'elles existent. Reste à savoir si la force par qui elles sont ne nous est pas manifestée à l'égal de la nôtre ou de notre existence même, et après tout ce que nous avons dit[2] il ne saurait rester de doute. Tout ce qui peut être dit se ressembler en nous et hors de nous, ce sont les deux forces qui s'opposent l'une à l'autre. Les deux substances portent toutes deux[3] nos affirmations de modes ou de qualités, les deux causes

1. Nous avons ajouté « là » qui est évidemment omis.

2. « Et d'après tout ce qu'on nous dit »; Cousin, p. 116, nous paraît ici inexact. Il faut probablement lire « après tout ce que nous avons dit ».

3. « Toutes nos affirmations », Cousin.

actives enfin qui réalisent séparément ou dans leur concours les phénomènes objectifs et réfléchis des deux existences et leurs modes de coordination sont identiques. L'unité, la simplicité[1], l'identité, conservées dans la succession et la variété des modes, conviennent également aux deux forces, et celle que nous appelons substance corporelle n'est pas plus l'assemblage des qualités sensibles qui la manifestent, que le moi n'est l'assemblage de toutes les modifications affectives qui se succèdent dans le temps.

L'origine, que le jugement ou l'idée d'existence étrangère prend dans les fonctions du toucher actif, et la manière dont il en dérive, me semble prouver que la connaissance ou le sentiment de notre[2] existence personnelle, et par suite toutes les facultés[3] dont nous avons auparavant présenté l'analyse, ne sont pas absolument dépendantes de notre commerce avec le monde extérieur, ce qui revient à dire que la réflexion a son mobile propre dans l'activité intérieure, indépendamment de tout fait de représentation objective[4]. Les deux ordres de connaissances et de facultés demeurent donc toujours distincts, quoique unis par les liens les plus étroits, et sans nous élever jusqu'aux cieux, ni descendre dans les abîmes, nous pouvons contempler notre pensée (Condillac).

Ce que nous venons de dire sur les opérations et les idées relatives au toucher confirme donc les analyses des autres sens : dans l'exercice particulier de ceux-ci, il pourrait y avoir une cause des modifications passives supposée, imaginée ou induite du contraste des modes perçus avec ou par l'action volontaire et ensuite hors de cette action : une telle cause serait conçue par privation ou négation : elle serait $(-x)$[5]. Le toucher atteint directement, sinon cette cause en elle-même, du moins les produits positifs qui la représentent ; conçue par opposition à la force volontaire, elle est $(-a)$ et, quoique toujours (x) en elle-même, elle se détermine par des formes repré-

1. « L'unité, la multiplicité, l'identité », p. 116. Au lieu de multiplicité, qui constitue un faux sens, nous proposons simplicité.

2. « La connaissance ou le sentiment d'existence personnelle », Cousin, p. 117.

3. Ces facultés sont l'attention et la réflexion ; Maine de Biran n'a fait qu'indiquer leur rôle dans la perception.

4. « A son mobile propre d'activité intérieure, indépendante de tout effet de représentation objective », Cousin.

5. (x) serait plus clair que $(-x)$.

sentables, analogues seulement à notre manière de percevoir ou de connaître[1]. *Procedes huc, et non ibis amplius.*

En tentant de rattacher au fait primitif l'origine[2] de ces notions simples, constantes, universelles et nécessaires qui servent de base à la science humaine, nous combattons à la fois deux systèmes qui ont également favorisé l'idéalisme et le scepticisme, savoir : l'innéité des notions et[3] leur dérivation logique soit des idées sensibles, soit des signes conventionnels. Nous disons bien, à la vérité, que les notions de la substance, de la cause, de l'être, de l'un, du même, etc., commencent au sens ; mais ce sens est celui du moi primitif qui s'oppose au non-moi[4] ; le sens de la force moi agit immédiatement sur une force étrangère simple. La notion de réalité, loin d'avoir son principe ou son premier modèle dans aucune impression sensible reçue du dehors, est au contraire obscurcie, enveloppée d'abord par tout ce qui est sensitif et ne s'en dégage que lentement et par une suite d'efforts et de combinaisons d'éléments, qui sont une fonction essentielle de l'humanité.

Maintenant, nous sommes peut-être mieux en état de résoudre les questions premières qui ont donné lieu aux doutes systématiques dont le philosophe déjà cité a tracé l'ordre de filiation avec une rare sagacité et un esprit d'analyse plus rare encore[5].

1. La fin de cette phrase est obscure, et problablement inexacte.

2. « L'organe », pour l' « origine », p. 118.

3. « Ou », Cousin.

4. Le texte de l'édition Cousin présente dans les phrases qui suivent diverses fautes qu'il est fort difficile de corriger. On pourrait supprimer sans inconvénient la phrase qui suit immédiatement : « le sens de la force agit successivement sur une force étrangère simple », à moins qu'on ne l'entende, comme nous l'avons fait, « le sens de la force moi agit immédiatement sur une force étrangère simple » ; cette supposition a l'avantage de préparer la phrase suivante ; mais c'est une simple supposition. L'expression qui vient ensuite : « la notion originelle » n'est pas claire et probablement inexacte. Nous supposons qu'elle désigne la notion de réalité, d'existence réelle. Au lieu de « mobile », il faut probablement lire « modèle ». La fin de la phrase est obscure : « qui font une partie essentielle de l'humanité ». Il faut probablement lire : « qui sont ». Il est difficile de distinguer dans le manuscrit de Maine de Biran les (s) des (f), mais cette correction n'en rend pas la signification beaucoup plus claire. Il y a probablement d'autres erreurs,

5. Nous avons conservé le manuscrit de huit pages d'une première rédaction des idées exprimées dans la suite : « Nous y lisons notamment cette phrase dont nous nous sommes inspiré pour modifier le texte de l'édition Cousin. « Ces dernières considérations où nous sommes

Première question : « Comment les intuitions donnent-elles à l'homme la première idée d'une réalité objective indépendante de ses représentations et sujet de ses représentations? » (Essai sur le scepticisme, p. 38.)

R. Il résulte de nos analyses précédentes que l'intuition externe simple, l'étendue colorée par exemple (à part la résistance ou les qualités premières que le toucher actif ou le sens de l'effort peut seul y rattacher), a en elle-même une valeur objective, ou plutôt qu'elle constitue à elle seule l'objet phénoménique qui existe à son titre, comme le dit si bien Leibnitz, hors du sujet qui le perçoit. Si bien que c'est à cette intuition elle-même que sont attribuées diverses modifications sensibles, variables, telles qu'odeurs, saveurs, sons, chaleur, froid, etc., que l'habitude ou l'expérience répétée apprend à associer à l'intuition étendue, et qui deviennent, comme on dit, les qualités secondes de l'objet phénoménique. Ainsi l'odeur, par exemple, n'en serait pas moins une qualité de la fleur vue à distance, quand même il n'y aurait pas plus de réalité dans la fleur ainsi représentée[1] que dans l'arc-en-ciel, ou dans les rayons que projette en avant la surface du miroir concave dans un point de l'espace vide, placé entre le miroir et l'œil du spectateur.

Ainsi pourrait être donné à nos facultés d'intuition externe seules ou combinées avec les sensations, tout un monde complet, ayant cette réalité phénoménique, qui est suffisante

entrés nous mettent sur la voie de résoudre ces difficultés première et de dissiper peut-être plus complètement les doutes sceptiques (*sic*) dont l'ordre de filiation depuis l'origine a été si bien tracé par le philosophe qui nous a fourni le texte de ces longs développements. Nous sommes maintenant mieux en état de déterminer les points capitaux : 1° Comment les *intuitions* ont donné à l'homme la première idée d'une *réalité objective* indépendante de ses représentations et *sujet* (je me dis pas *cause*) de ses représentations ; 2° Pourquoi l'homme n'a pas d'abord le moindre doute sur la *correspondance*, la *ressemblance* de ses représentations avec les objets réels. » Dans l'édition Cousin, on lit : « Maintenant nous sommes peut-être mieux en état de suivre l'ordre de filiation des questions premières qui ont donné lieu aux doutes systématiques dont le philosophe déjà cité (M. Ancillon) a tracé l'ordre de filiation avec une rare sagacité... Première question : « Les intuitions donnent-elles à l'homme la première idée d'une réalité objective indépendante de ses représentations et cause de ses représentations ? » Nous avons adopté le texte du manuscrit, Maine de Biran dit expressément « sujet, je ne dis pas cause ». Il y a là très probablement une erreur du copiste.

1. Nous avons ajouté (p. 117) : « dans la fleur ainsi représentée » pour combler une lacune de l'édition Cousin.

aux besoins et à la destination d'un être réduit à sentir et à se mouvoir, ou à agir en conséquence des impressions reçues.

Mais l'homme a la notion ou l'idée nécessaire d'une réalité objective supérieure ou antérieure aux phénomènes et indépendante d'eux ; et cette notion, loin qu'elle soit donnée primitivement par les intuitions, comme dit le philosophe cité, est déguisée, masquée par les phénomènes qui l'enveloppent.

Cette idée d'une réalité absolue, nouménique, dont les intuitions n'offrent que les apparences ou les signes, pourrait être acquise ou présente à l'entendement, sans aucun intermédiaire d'intuition ou de sensation, et serait même d'autant plus distincte ou plus adéquate que le sens de la force (moi) s'appliquerait immédiatement à son objet, et sentirait la résistance d'une autre force de nature simple comme elle [1].

Nous sommes conduits par là à la 2e question : Comment l'homme a-t'il la certitude complète d'une correspondance exacte [2] ou d'une ressemblance entre les représentations et les objets réels ?

Si l'on n'entendait parler que de la réalité phénoménique des objets, nous venons de voir qu'il n'y aurait pas seulement correspondance, mais identité absolue entre les intuitions et leurs [3] objets immédiats. Mais il s'agit de la réalité absolue des noumènes, donnée ou acquise par le [4] moyen d'une tout autre analyse que celle des phénomènes d'intuition externe ou sensible [5].

Or, comment l'homme sait-il qu'il existe une correspondance exacte entre ses représentations et les objets réels, entre le monde des phénomènes et celui des noumènes ? Comment peut-il même s'assurer qu'il y a quelque réalité autre que celle de ses intuitions ou sensations ? Qu'est-ce que nous appe-

1. La phrase de l'édition Cousin est inintelligible : « que le sens de la force s'appliquerait à la résistance, et sentirait immédiatement une autre force de nature simple comme elle », p. 120. Nous avons trouvé dans les pages du manuscrit qui se rapportent au même sujet une phrase analogue, dont nous nous sommes inspirés dans nos corrections : « s'il pouvait s'appliquer immédiatement à son objet, ou si la force moi pouvait saisir d'autres forces non-moi (une ou plusieurs) sans l'intermédiaire d'aucun organe sensitif ».

2. « D'une correspondance ou d'une ressemblance exactes ». Nous entendons « d'une correspondance exacte », mais non d'une ressemblance exacte.

3. « Et les objets immédiats », Cousin.

4. « Donnée ou acquise par des moyens d'une toute autre analyse ».

5. « Intuition directe ou sensible », Cousin.

lons réalité, sinon un assemblage de phénomènes donnés ou représentés ainsi par les sens externes, et groupés par l'habitude autour d'une intuition sensible, telle que celle d'étendue visible ou tactile, ayant seulement plus de fixité que les autres, etc.?

Là est le premier doute fondamental, celui qui entraîne la ruine complète du monde des réalités.

Il s'agissait, pour le résoudre, de répondre à cette question première : Qu'est-ce que le corps, à part toute étendue phénoménique manifestée ou signifiée par des intuitions ou des sensations externes quelconques? Quel est au dehors de l'homme le sujet proprement substantiel, durable, identique de toutes les qualités ou modes perçus à ce titre objectif? Cette question se réfère à une autre antérieure : quel est au dedans de l'homme le propre sujet des attributions, des modes de son existence perçus au titre subjectif? En un mot, quelle est la relation entre le sujet et l'objet absolu? Comment l'un peut-il se manifester à l'autre autrement que comme une de ses créations ou des produits de son activité?

Ces questions peuvent toutes se réduire à une seule, au premier problème de la philosophie, qui ne peut trouver son principe de solution ailleurs que dans un fait primitif, que nos analyses précédentes spécifient et délimitent : celui du sens de l'effort. Mais, pour dégager ce fait de ce qui le compose, et trouver les vrais éléments primitifs de la réalité[1], ne faut-il pas nécessairement procéder par abstraction, et l'abstraction ne trace-t-elle pas des objets artificiels plutôt qu'elle ne découvre les réalités existantes?

§ IV. — DES NOTIONS RÉFLEXIVES[2]. QU'ELLES SE DISTINGUENT DES IDÉES GÉNÉRALES. VALEUR DE NOTRE IDÉE DE RÉALITÉ

6° Ici il s'agit d'une question tout autrement grave que la question de méthode. Il s'agit de savoir si le monde des réalités

1. « Mais, pour dégager ce fait de ce qui le compose et trouver les vrais éléments primitifs de la dualité, de la science humaine », Cousin, p. 122. Phrase obscure, et inintelligible. Nous avons supprimé les mots, « de la science humaine ». Peut-être faut-il lire : dans la dualité de la nature humaine. Autant d'hypothèses conformes à la pensée de l'auteur mais dont rien ne nous autorise à penser qu'elles sont d'accord avec le manuscrit.

2. C'est ici que commence la discussion de la sixième question posée

nouméniques ne se compose que de purs[1] abstraits, n'ayant d'autre valeur que celle des signes artificiels des formes et catégories de notre création. Il s'agit de savoir s'il y a quelque chose ou rien hors des phénomènes de notre intelligence[2].

Pour résoudre ce terrible doute, Kant avait d'abord saisi un moyen qu'il a laissé échapper en donnant lui-même au scepticisme des armes qui semblaient destinées à le combattre avec avantage. Je veux parler d'une distinction extrêmement importante, quoique méconnue par presque tous les philosophes, entre deux sortes d'abstraits et par suite de notions[3].

Dans son premier ouvrage, Kant remarque profondément que le premier soin doit être de bien préciser le sens de ce mot « *abstrait* » dans la crainte qu'on n'altère toutes les recherches du monde intellectuel.

L'abstrait (*abstractum*) est entendu dans le sens passif, quand l'attention concentrée exclusivement sur une qualité ou une forme[4] particulière d'un tout objectif, laisse à l'écart tous les autres éléments de composition, quoique unis, peut-être d'une manière indivisible, à celui dont l'esprit et les[5] sens sont actuellement saisis. De cette sorte de morcellement du tout et de mise à part de chacun de ces éléments et qualités comparés à d'autres qualités semblables, abstraites de la même manière d'objets différents, résultent les idées générales et les abstractions, purs artifices[6] de l'esprit, n'ayant que la valeur logique de formes, de catégories, etc., sans aucune réalité objective.

plus haut par Ancillon. Il s'agit de distinguer parmi nos idées celles qui sont des combinaisons arbitraires de l'activité de l'esprit, et celles au contraire, comme les notions universelles et nécessaires, qui correspondent à la réalité. Cette dernière question est contenue en germe dans les précédentes, et Maine de Biran ne fait que la dégager de ce qu'il a dit précédemment.

1. « De points abstraits », Cousin.

2. « Hors de nos phénomènes ou de notre intelligence ». Texte probablement altéré.

3. « Et par suite, de notions universelles et nécessaires », Cousin, p. 123. Nous avons supprimé « universelles et nécessaires ». Il y a en effet deux sortes de notions : les idées générales, sans réalité objective, et les notions réflexives, qui sont universelles et nécessaires. Mais il n'y pas deux sortes de notions universelles et nécessaires. Le texte doit être altéré.

4. « Ou une force particulière », Cousin.

5. « Dont l'esprit et le sens », Cousin. Plus loin : « Qualités semblables ou analogues. »

6. « Et les abstraits, créations de l'esprit, purs artifices de l'esprit », Cousin.

L'abstrait, entendu dans le sens actif, a son type primitif dans le moi et se fonde uniquement sur l'acte de réflexion ; cet élément réflexif ne fait pas partie intégrante du concret objectif, il n'est pas de nature homogène avec lui, ni avec aucune des qualités élémentaires qui le constituent comme objet de représentation ; on ne peut donc pas dire qu'il en soit abstrait ; il faut dire plutôt que c'est lui-même qui s'est abstrait, en se mettant à part de tout ce qui tient à lui ou de ce qui en vient, ou de ce qui lui ressemble, à part enfin de tout mélange sensible ou passif.

Cela posé, considérons les notions abstraites exprimées par les mots être[1], cause, force, simple, un, le même, nous ne trouverons jamais qu'elles puissent être abstraites des intuitions ou des composés sensibles, comme en faisant partie. Tout au contraire, ce qui s'entend de ces objets phénoméniques analysés jusque dans leurs dernières parties, n'est jamais conçu autrement que comme élément d'intuition, susceptible encore d'être représenté à l'imagination ou aux sens[2] ; et là où cesse toute représentation possible, là où il n'y a plus rien à voir, à toucher, à sentir, tout est censé anéanti : ce n'est plus que le vide, le néant.

Mais là précisément où finit toute existence sensible ou phénoménique, commence la réalité de l'être simple, force, cause, réalité nouménique, objet[3] de la notion ou du concept intellectuel réflexif, sous lequel le sujet pensant s'abstrait lui-même ou abstrait des intuitions quelconques des éléments d'une nature homogène à la sienne. Ici, c'est l'abstrait vivant ou actif comme la force qui a son type dans le sujet, et qui se réfléchit en quelque sorte dans l'objet où elle retrouve l'unité, la simplicité, l'indivisibilité, premiers attributs de sa nature. En attribuant à ces concepts ou notions universelles et nécessaires, qui sont l'être, la cause, la substance, l'un, le même, etc., une pure valeur de catégories ou de formes inhérentes à l'entendement, Kant a autorisé la confusion si facile, et si funeste à la science des réalités, des notions et des idées générales ; il

1. « Les mots *êtres*, causes, forces, *être simple*, moi, le même », Cousin.

2. « L'imagination ou *au sens* », Cousin.

3. « *Unité nouménique* de la notion ou du concept intellectuel réflexif », p. 124, Cousin. Ce membre de phrase n'a aucun sens ; Maine de Biran parle en différents endroits de la réalité nouménique, objet des notions premières qu'il oppose à la réalité phénoménique, objet d'intuition.

a effacé la distinction essentielle qu'il avait d'abord si heureusement posée.

Si les êtres simples, forces, causes productrices[1] de phénomènes ou sujets d'attribution de tout ce qui varie ou se représente au dehors, ne sont que des formes ou catégories sous lesquelles viennent se ranger tous les objets d'un monde phénoménique; si, à part ces objets, les formes ou les concepts intellectuels qui les représentent sont vides de réalité et n'ont aucune existence en soi, il ne faut plus parler des êtres simples[2], ou noumènes, comme cachés sous les phénomènes ou les objets sensibles, et ne pouvant se manifester par aucun moyen tels qu'ils sont en soi, quoique la raison conçoive et affirme la nécessité de leur existence. Les noumènes ne seront plus des éléments indéterminés[3], des x, z, dans toute équation possible, mais de véritables zéros. Il n'y aura d'existence que celle des phénomènes sous les conditions de l'espace ou du temps (formes de la sensibilité), ou des catégories de relation : substance et mode, cause et effet, etc. (formes de l'entendement[4]). Le non-phénomène ou le noumène équivaudra au non-existant. De là, l'idéalisme d'une part, le scepticisme de l'autre n'ont qu'à tirer les conséquences, etc.

Ce n'est pas ainsi que Leibnitz entendait la réalité des êtres simples par opposition à celle des phénomènes ou des objets tels qu'ils se représentent sous certaines formes ou modes de coordination, qui ne peuvent se réduire à une valeur purement subjective, puisque ce sont des relations nécessaires, immuables entre les objets réels ou les noumènes dont ils supposent l'existence, quoiqu'ils ne la constituent pas[5]. Dans ce point de vue, l'abstraction poussée jusqu'au dépouillement complet de toutes les formes sensibles d'un tout objectif, bien loin de détruire le monde des réalités, fait au contraire ressortir les seuls éléments sous lesquels il est donné à l'esprit de l'homme de le saisir ou de l'entendre,

Dans ses premières méditations *sur la Connaissance, la Vérité et les Idées*, Leibnitz demande s'il est donné à l'homme de pous-

1. « Si les êtres simples, forces, causes, producteurs de phénomènes ».
2. « Des êtres noumènes », Cousin, p. 125.
3. « Les noumènes ne seront plus des éléments indéterminés, des noumènes x, z, sous toute équation possible. »
4. Maine de Biran connaissait la « *Critique de la raison pure* » par la traduction de Kinker. Dans les notes marginales ajoutées au manuscrit du *Mémoire de Berlin*, il la cite et lui fait plusieurs emprunts.
5. Phrase embarrassée, dont le sens est expliqué par ce qui suit.

ser l'analyse des notions jusqu'à ces premiers possibles, ces éléments purs et irrésolubles qui sont identiques avec les attributs ou les idées de Dieu même, et il n'ose pas encore assurer que l'esprit humain soit doué d'une telle puissance [1]. Mais si le concept intellectuel n'atteint pas jusqu'à ces données abstraites, qui sont les premiers êtres [2] simples ou idées de Dieu, du moins il peut arriver, par un progrès d'analyse intellectuelle qui atteste la force de l'esprit humain, jusqu'aux relations de ces êtres simples; car il ne répugne pas que les idées de ces relations ne puissent en effet être dans l'esprit de l'homme, tout limité qu'il est en puissance, ce qu'elles sont [3] dans l'intelligence infinie qui connaît seule les êtres comme ils sont, comme elle les a faits, dans le nombre, le poids et la mesure.

En pénétrant dans les relations des êtres simples à l'infini, l'esprit de l'homme imite en quelque sorte l'éternel géomètre; il se conforme à la pensée divine autant qu'il est possible à une intelligence finie de se conformer au modèle dont elle est l'image. Mais ce qu'aucune pensée humaine ne saurait atteindre, c'est le secret même de la création des êtres simples, substances ou forces, éléments simples du monde réel dont les composés seuls peuvent se manifester à nous sous les apparences de ce monde phénoménique visible, dont les objets mêmes sont encore modifiés, changés de toutes manières, en passant par les milieux sensibles qui leur impriment leurs couleurs et leurs formes variées.

Aussi l'étendue colorée, modifiée de toutes manières, qui se représente à nos sens externes, doit-elle ou peut-elle être ramenée au monde des réalités accessibles à l'entendement seul et non aux sens, en [4] tant que cette étendue est résolue par la pensée en unités numériques, en forces ou êtres simples, qui n'offrent plus aucune prise à la vue ou au toucher, mais qui

1. Cette phrase se retrouve textuellement, p. 323, Cousin (t. IV), dans l'article sur la Doctrine philosophique de Leibnitz. Il y a des rapprochements intéressants à faire entre les deux développements dont cette phrase est extraite.

2. « Les premiers simples ou idées de Dieu », Cousin.

3. « Autrement qu'elles ne soient », Cousin, p. 127. Il semble bien que le copiste fasse dire à Maine de Biran le contraire de ce qu'il pense, et de ce qu'il a probablement dit. Comparez avec l'article cité de Leibnitz : « les idées vraies et parfaitement adéquates qui leur correspondent, ne sauraient être dans notre esprit, tout limité qu'il est d'ailleurs, autrement qu'elles ne sont dans l'entendement divin ».

4. « Tant que », Cousin, p. 128. Il faut évidemment ajouter « en ».

peuvent encore être conçus comme ayant entre eux, et hors de la pensée, ces rapports ou modes de coordination, sous lesquels ils se représentent au sujet pensant.

Les rapports ou modes de coordination dont il s'agit[1], ne dépendent nullement en effet de la nature même des intuitions ou des objets phénoméniques qui prennent leurs formes perceptives[2]. Aussi, les rapports d'étendue, de figure, de nombre peuvent-ils toujours s'abstraire comme notions ou concepts intellectuels de tous les objets visibles déterminés et constituer ainsi[3] à eux seuls les éléments d'une science d'autant plus infaillible qu'elle ne saisit les êtres que sous ces notions simples, universelles ou communes à tous, quels qu'ils soient, quels qu'ils puissent être en eux-mêmes, ou dans l'entendement divin, soit comme actuels, soit comme possibles[4].

La science mathématique formée de ces éléments intellectuels n'est pas la science des *noumènes*[5] ou des êtres réels, mais celle des relations que nous ne percevons entre les phénomènes donnés par intuition[6] que parce qu'elles existent réellement entre les noumènes, sujets substantiels ou *causes* de ces intuitions.

C'est à la physique générale[7], ou à la métaphysique, en tant que science de l'objectivité absolue, qu'appartient le grand problème des existences réelles, des noumènes[8]; mais l'insolubilité[9] de ce problème se fonde sur la nature même des facultés humaines ou de celles[10] de notre connaissance objective comme subjective.

1. Nous avons suivi, à partir de là jusqu'à la fin, le manuscrit.
2. « Des objets phénoméniques qui y prennent leurs formes perceptibles », Cousin, p. 128.
3. Le mot « ainsi » est omis dans l'édition Cousin. Plus loin : « les éléments d'une certitude », au lieu d' « une science ».
4. La phrase de l'édition Cousin finit à « notions simples et universelles ». Les deux lignes suivantes sont supprimées.
5. « Des êtres noumènes », Cousin.
6. La phrase dans l'édition Cousin s'arrête après « entre les phénomènes donnés par intuition ». Nous trouvons dans ces huit pages, dont nous avons le manuscrit, plusieurs membres de phrases et même un assez long développement, que le copiste a supprimé de lui-même. Cela prouve qu'il était pressé de terminer sa tâche, et aussi peu consciencieux que compétent.
7. « C'est à la physique générale exacte », Cousin. Le mot « exacte » est rayé dans le manuscrit.
8. « Des existences des noumènes », Cousin, p. 128.
9. « Mais l'*existence* de ce problème », Cousin, p. 129.
10. « De celle de notre connaissance ».

Certainement la métaphysique[1] doit renoncer à jamais à déterminer *a priori* ce que sont en eux-mêmes les *êtres*, les objets réels ou causes de nos intuitions ; mais à partir du fait primitif, ou de la manifestation du sujet et de l'objet immédiat de la conscience, il n'est pas impossible à la métaphysique de déterminer *a posteriori* ce que les objets réels doivent être en eux-mêmes, ou quelles relations, quels modes d'arrangement et de coordination doivent nécessairement exister entre les êtres simples pour que de telles intuitions puissent avoir lieu ou que tels rapports soient perçus directement entre les phénomènes ; et c'est ce problème dont nous avons tenté, sinon de résoudre, du moins de mieux éclaircir les conditions ou poser les données.

Du point où nous sommes arrivés, nous pouvons mieux juger de l'espèce d'inconséquence où Leibnitz lui-même s'est laissé entraîner sur les caractères des idées qu'il distingue sous les titres de perceptions obscures ou claires, confuses ou distinctes, inadéquates ou adéquates.

Il semble[2], dans sa théorie, qu'une *perception* pourrait, sans changer de nature ou de conditions organiques, prendre successivement ces divers caratères ; et c'est là même ce qui lui fait établir une sorte d'égalité de nature entre les monades dont chacune est censée représenter l'univers entier à sa manière, et avec cette différence infinie, il est vrai, que ce qui est représenté confusément dans la monade dominante[3] du dernier des animaux est représenté d'une manière éminemment distincte et adéquate dans l'intelligence suprême. Mais il fallait entendre que la *sensation affective*, par exemple, différant de l'*intuition* par la nature des conditions organiques des facultés sensitives ou perceptives qui s'y rapportent[4], il ne saurait y avoir de transformation possible ni de passage de l'une à l'autre. Si tous nos sens externes et internes étaient conformés de manière à ne recevoir que les impressions les plus subtiles

1. « Il est certain que la métaphysique ne peut renoncer à déterminer *a priori* », Cousin. Le contre-sens est complet. Un peu plus loin, « *a posteriori* » est omis.

2. « Il semble dans sa théorie qu'une perception pourrait, tour à tour, différente de nature ou de conditions organiques, prendre successivement », Cousin, p. 129. Cette phrase est un non-sens.

3. Mot omis dans l'édition Cousin, p. 130.

4. « La sensation affective, par exemple, différant de l'intuition tant par la nature des conditions organiques que des facultés, etc. », Cousin. Un peu plus loin : « de transformation », omis.

de la nature et à les transmettre directement au centre dans l'ordre régulier d'arrangement où elles sont reçues [1], nous n'aurions que des intuitions sans aucune affection de plaisir ou de douleur immédiat. Il n'y aurait alors que des plaisirs ou des peines de réflexion, de comparaison, consécutivement à l'exercice de quelque faculté active ; la partie animale, l'âme sensitive de l'homme n'existerait pas ; ce serait une toute autre nature. — De même l'intuition *claire* pour les sens comme intuition, ne saurait se transformer en idée distincte ou notion adéquate, correspondant aux éléments de l'étendue ou aux modes de coordination des unités numériques qui se trouvent confondues sous l'unité de la représentation [2] ou intuition totale, sans que le monde phénoménique ne disparût complètement avec les intuitions qui le représentent, pour faire place au monde des êtres réels, perceptibles alors seulement, à une sorte de sens intellectuel, et ainsi [3] la nature de la connaissance humaine, telle qu'elle est, serait encore complètement changée.

Dans cette hypothèse, à la vérité, il y aurait toujours quelque chose de commun entre les objets des deux mondes intellectuels et phénoméniques, savoir, les modes de coordination dans l'espace et le temps qui ne dépendent pas de la nature des éléments coordonnés, les relations de nombre, de figure, de distance, de mouvement, de tout ce qui a son type dans l'un ou l'autre terme simple de l'*effort*. De là résulte aussi d'une part ce qu'on peut dire de vrai de la correspondance ou la ressemblance existante entre nos intuitions phénoméniques et la réalité des êtres, ou entre les objets qu'elles représentent et la réalité même de ces objets, ou encore entre ce qu'on appelle les qualités secondes et les qualités premières des objets.

Leibnitz [4] dit que, lorsque la qualité [5] est intelligible, ou se peut expliquer distinctement, elle doit être comptée parmi les qualités premières, mais que, lorsqu'elle n'est que sensible, ou ne donne qu'une idée confuse, il faut la mettre parmi les qua-

1. « L'ordre régulier d'arrangement où ils sont réunis », Cousin.

2. « Sous l'unité représentative ou intuitive totale », Cousin, p. 131.

3. « Et aussi », Cousin.

4. Ce paragraphe n'est pas dans le manuscrit : mais il y a le renvoi à une feuille qui a disparu.

5. « Lorsque la personne ou la cause », Cousin. Ni l'un ni l'autre de ces mots ne semble exact. Nous lui substituons le mot « qualité » qui du moins est en accord avec la pensée de l'auteur.

lités secondes. Il ne faut pas s'imaginer, ajoute-t-il, que les idées de couleurs, de douleurs, soient arbitraires et sans rapport ou connexion naturelle avec leurs causes ; je dirai plutôt qu'il y a entre elles[1] une manière de ressemblance, non pas entière et pour ainsi dire *in terminis*, mais expressive, ou une manière de rapport d'ordre, comme une ellipse et une parabole ressemblent au cercle dont elles sont la projection, puisqu'il y a un certain rapport entre ce qui est projeté et la projection, chaque point de l'un répondant, suivant une certaine relation, à chaque point de l'autre.

Résumons les détails de cette longue analyse.

La *réalité objective* ne peut appartenir ou s'attribuer :

1° Ni aux *sensations*, car la douleur et le plaisir qui varient[2] dans les différents êtres organisés sentants et dans le même homme, à chaque instant, ne sauraient faire partie de la constitution personnelle[3], identique et constante du moi, qui perçoit ces modes variables de son[4] existence ;

2° Ni aux intuitions externes qui ont une sorte de réalité phénoménique, à part la réalité objective absolue qui s'associe aux intuitions pour leur donner un corps, mais a toujours hors d'elles[5], hors de tout ce qui est sensible, son fondement et son principe invariable ;

3° Ni aux idées générales formées par la comparaison d'éléments analogues ou semblables, abstraits des intuitions et dont ils retiennent toujours la nature. L'homme s'assure aisément[6] que ces sortes d'abstraits sont de purs ouvrages de son esprit, des classifications qu'il étend ou resserre à son gré, qui n'ont enfin par elles-mêmes qu'une valeur de *forme*, dont le *fonds* a besoin d'être emprunté d'ailleurs.

L'idéalisme et le scepticisme ont tous deux raison contre une philosophie qui prétend tout réduire aux *sensations* et aux *intuitions*, quoiqu'elle admette d'ailleurs une réalité *objective* dont il est impossible de dire où elle est, d'où elle vient, en quoi elle consiste. Les nominalistes ont raison contre les réa-

1. Nous ajoutons « entre elles ».
2. « Variant », Cousin, p. 132.
3. « Individuelle », Cousin, p. 132.
4. « En même temps que son existence », Cousin.
5. « Qui a toujours hors de ces intuitions ».
6. « Autrement ». Maine de Biran n'a pas parlé dans ce qui précède de la formation des idées générales. Il est vrai que leur nature résulte de celle des intuitions d'où elles dérivent.

listes, en ce que ceux-ci étendent aux idées générales, aux catégories artificielles, la réalité objective qui appartient aux notions que l'homme ne fait pas, mais qu'il trouve toutes faites; de plus, en ce qu'ils confondent sans cesse dans les notions mêmes des êtres substantiels ou causes le *ratio essendi* avec le *ratio cognoscendi*[1].

Restent enfin les notions universelles et nécessaires, dont il s'agit de déterminer l'origine et la nature pour donner une solution quelconque, positive ou négative, mais incontestablement vraie du grand problème de la philosophie, et se prononcer enfin sur le caractère réel ou phénoménique de la connaissance *humaine*[2].

Cette question fondamentale de la métaphysique en suppose une autre *préjudicielle* qui repose elle-même sur un *fait primitif*, antécédent psychologique véritablement premier dans l'ordre des faits d'expérience intérieure, seul adopté par l'*analyse*[3].

On a demandé si les qualités que le *toucher* découvre dans *les corps*, qui paraissent les constituer, l'*étendue*, la *figure*, l'*impénétrabilité*, etc., ne seraient pas aussi de *simples rapports des êtres* à nous comme les sensations du doux, de l'amer, du chaud, du froid, etc., et on a prétendu que la thèse et l'antithèse pourraient être soutenues avec un avantage égal.

C'est dire que ce qui reste constamment le même est identique[4] à ce qui varie sans cesse, que ce qui n'est que senti dans l'organisation comme mode agréable ou désagréable de l'existence propre ne diffère pas de ce qui est représenté au dehors sans aucun mélange de plaisir ou de peine, que ce qui est fixe dans un *lieu* de l'étendue impénétrable est le même que ce qui est mobile ou flottant dans l'espace vuide, enfin que cette force agissante que l'homme appelle son moi est identique à cette force antagoniste, résistante et morte, qui l'empêche et le limite et qu'il appelle corps étranger, *non-moi*.

L'autorité du sens intime est pour ceux qui soutiennent la réalité objective des qualités premières qui se manifestent par

1. « L'idéalisme et le scepticisme ont tous deux raison contre une philosophie qui prétend tout réduire aux sensations et aux intuitions, quoiqu'elle admette d'ailleurs une réalité objective dont il est impossible de dire ce qu'elle est, d'où elle vient, en quoi elle consiste, en ce que ceux-ci étendent aux idées générales, etc. », Cousin, p. 133. Phrase inintelligible par suite d'une omission.

2. C'est bien ce problème qui est le véritable sujet de cet écrit.

3. Phrase pénible, qui est pourtant la copie exacte de la minute.

4. « Égal », Cousin.

le sens de l'effort, dont le toucher actif[1] n'est qu'un organe, et cela indépendamment de toute impression, venue[2] du dehors, sur les *sens externes*, de tout ce qui a le caractère de sensation ou même d'intuition.

Si[3] l'on peut donc dire que les qualités premières des corps sont de simples rapports des êtres à nous, on ne peut douter du moins, et toutes les distinctions analytiques précédemment détaillées[4] le prouvent manifestement, que ce ne sont pas des rapports comme les autres, comme ceux qui constituent les différentes espèces de *sensations* et d'*intuitions* externes purement phénoméniques et abstraites de la résistance.

De plus, dès qu'on admet[5] que ces qualités premières des corps sont des rapports des êtres à *nous*, ou que les idées, les notions que nous avons du corps[6], ou force simple non-moi, séparée de tout ce qui n'est pas lui, ne sont que les *résultats* de ces *rapports*, on reconnaît et on affirme du moins ces *êtres* réellement existants, manifestés ou connus directement par un sens actif et sous les *rapports* immédiats que ce sens peut avoir avec les êtres ou que les êtres peuvent avoir avec lui ; et[7] tout ce qu'on peut conclure de là, c'est que les êtres en soi, les *noumènes* tels qu'ils sont hors de tout rapport, ne peuvent être ni conçus, ni perçus ainsi (*in abstracto*), que les notions mêmes à leurs titres sont essentiellement relatives ; mais il s'ensuit de là-même que ces relations universelles, constantes, impliquent nécessairement la réalité objective et absolue des termes à qui ces attributs appartiennent également, car ce que les êtres simples ou les forces sont par rapport au moi qui les saisit résulte nécessairement de ce que ces êtres sont en *soi*, etc.

L'existence du monde extérieur est donc garantie par le fait de conscience, qui serait autre si les[8] corps n'existaient pas, et ne peut être ce qu'il est qu'autant que les objets du monde extérieur ont entre eux et avec lui les rapports constants et

1. « Actif » est omis, p. 135.
2. « Même », Cousin, au lieu de venue.
3. « L'on peut donc dire que si ».
4. « Précédemment détaillées », omis dans l'édition Cousin.
5. « Dès qu'on admet de plus », Cousin.
6. « Du corps ou force, résistance simple, non-moi », Cousin.
7. Les lignes suivantes jusqu'à « l'existence du monde extérieur » manquent dans l'édition Cousin. Il n'y a cependant aucun signe qui nous permette de supposer qu'elles dussent être supprimées.
8. « Le corps », Cousin.

immuables, condition nécessaire de toute idée objective.

A l'exercice primitif du sens de l'effort qui saisit une résistance ou force opposée, se rattachent ces principes ou notions d'objets absolus qui diffèrent essentiellement des idées générales et ne doivent pas leur existence [1] à l'abstraction, à moins qu'on ne distingue l'*abstrait actif*, qui se réfléchit du sujet sur l'objet, de l'abstrait passif, produit de de la comparaison d'éléments phénoméniques semblables, etc.

« Ces notions sont les conditions premières de tout *jugement*, de toute *pensée* [2]. » Mais, pour prononcer sur leur réalité ou la nature de leur valeur [3], il fallait rechercher leur *origine*, et cette origine est obscure et cachée. Viennent-elles de l'objet? Tiennent-elles [4] au sujet exclusivement? Ne sont-elles pas plutôt le produit de l'action et de la réaction combinées de l'un et de l'autre? Dans quelle proportion concourent-ils l'un et l'autre à former les [5] principes? Nous avons cherché à déterminer ces questions, en remontant à une *causalité* primitive, identique au fait de la conscience du *moi*, vrai principe de toutes les notions qui ne sauraient être sans lui, quoiqu'il puisse être sans elles.

Enfin, de ce principe seul peuvent se déduire les caractères de *simplicité*, de nécessité et d'universalité des *notions*. Si elles ont leur type dans le moi, il ne faut plus demander d'où leur vient ce caractère *singulier* qui les distingue éminemment de toutes les idées *comparatives*. Mais le moi lui-même, la source des principes, tient à un principe plus *haut que lui*, savoir : à une raison suprême (*logos*). Cette raison est la lumière de l'homme [6]; il en jouit par réflexion et ne l'a pas en propre, comme les corps éclairés, qui réfléchissent la lumière, ne sont pas lumineux par eux-mêmes; et s'ils étaient tout lumineux, nous ne les verrions pas.

Demander quelle créance *mérite* la *raison* entendue dans ce sens élevé qui sera peut-être justifié plus tard, c'est demander

1. « Ne doivent pas se confondre avec l'abstraction », Cousin, p. 136.

2. Dans l'édition Cousin, cette phrase n'est pas entre guillemets.

3. « Ou la nature de leur réalité ».

4. « Viennent-elles du sujet », Cousin.

5. « Le principe », Cousin.

6. Il y a dans le manuscrit : « cette raison est lumière de l'homme ». « Cette raison est la lumière qui n'est pas celle de l'homme, dont il jouit par réflexion et ne l'a pas en propre, comme les corps extérieurs qui réfléchissent la lumière et ne sont pas lumineux par eux-mêmes,

quelle créance nous pouvons ajouter à la lumière qui nous manifeste le monde visible, quand nous croyons d'ailleurs que ce monde existe[1], etc.

et, s'ils étaient tous lumineux, nous ne les verrions pas. Demander quelle créance mérite la raison entendue dans ce sens élevé, c'est demander quelle créance nous pouvons ajouter au monde visible, quand nous croyons d'ailleurs que ce monde existe. » Cousin, p. 137.

1. Ce dernier problème n'est qu'indiqué ; il est même posé en termes assez vagues. Maine de Biran tire un trait sous ce paragraphe. Il est probable qu'il eût repris et développé ces idées, si sa maladie ne s'était aggravée et ne lui avait interdit tout travail.

VU :

le 6 mai 1908 :

Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,

A. CROISET.

VU :

ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris.

L. LIARD.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

ÉTAT DE LA QUESTION

CHAPITRE II

CRITIQUE DE RESTITUTION

CHAPITRE III

CRITIQUE D'INTERPRÉTATION

NOTE DE MAINE DE BIRAN SUR L'IDÉE D'EXISTENCE (1824)

PREMIÈRE PARTIE.

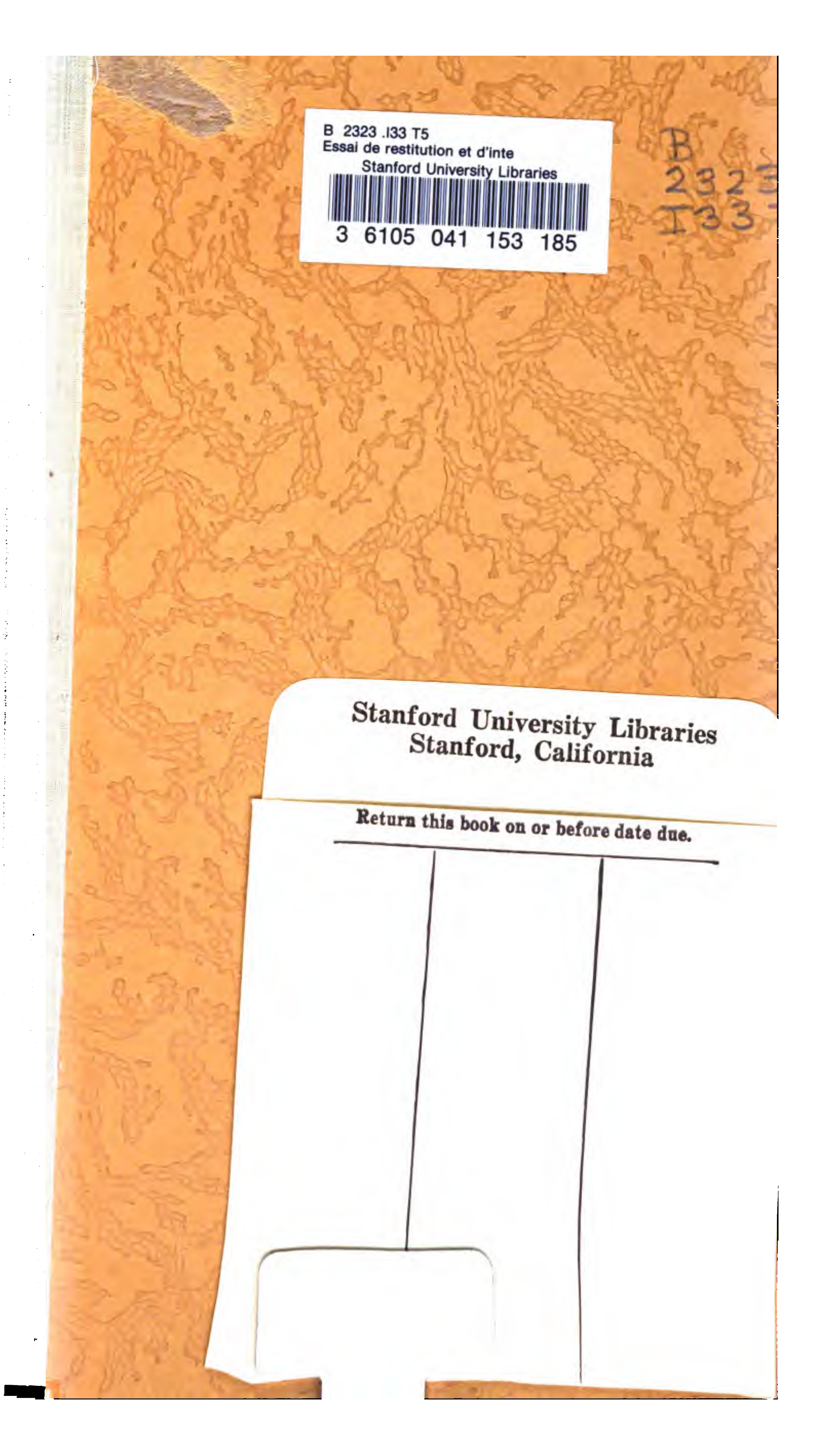
LES PRINCIPES

DEUXIÈME PARTIE.

APPLICATIONS DES PRINCIPES

ÉVREUX, IMPRIMERIE CH. HÉRISSEY ET FILS




B 2323 .I33 T5
Essai de restitution et d'inte
Stanford University Libraries
3 6105 041 153 185
B
2323
I33
Stanford University Libraries
Stanford, California
Return this book on or before date due.